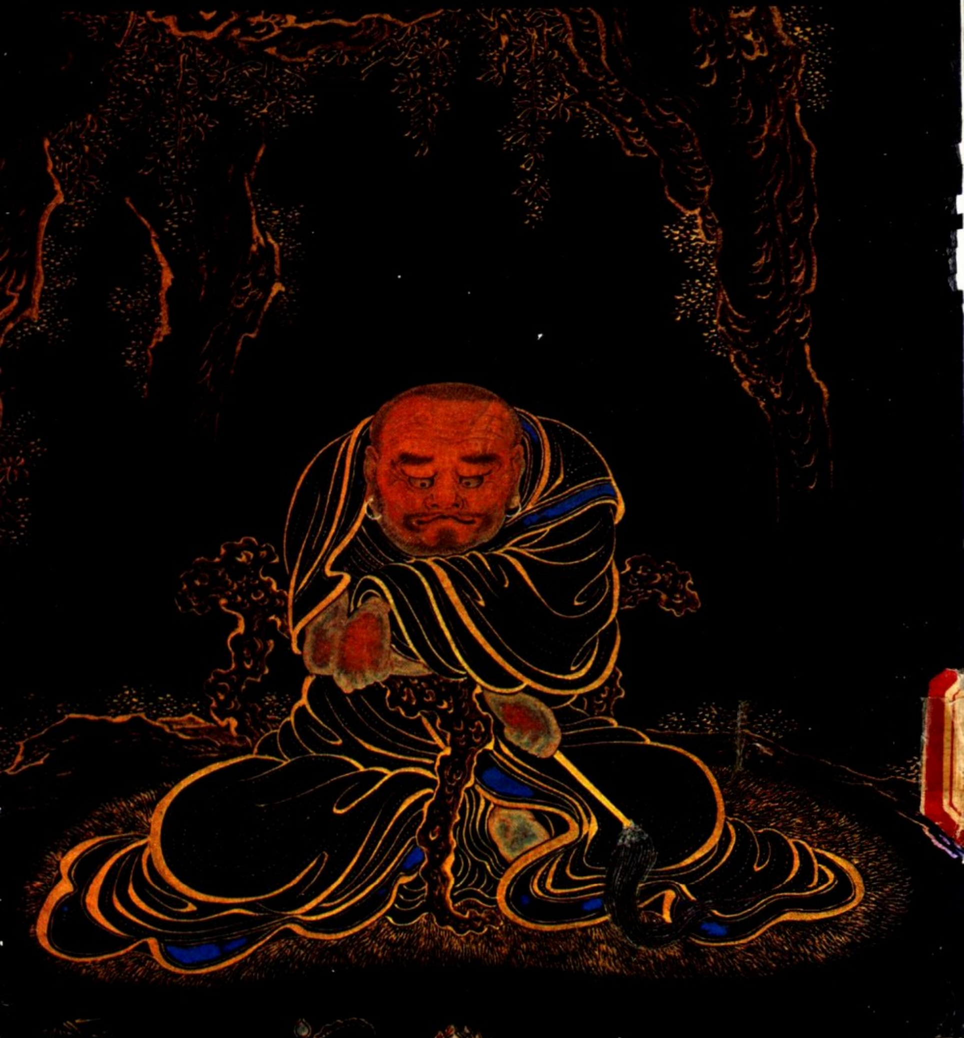
新潮文庫319

鈴木大拙禪論集：歷史發展

Essays in Zen Buddhism

禪學論叢第一系列

鈴木大拙 著　徐進夫 譯





新潮文庫319

鈴木大拙 著
徐進夫 譯

鈴木大拙禪論集：

歷史發展

志文出版社印行

鈴木大拙禪論集：歷史發展

新潮文庫 *319*

原著者	鈴木大拙
譯者	徐進夫
發行人	張清吉
出版者	志文出版社
地址	臺北市中山北路七段82巷10弄2號
郵政劃撥	0006163—8號
電話	八七一九一四一 八七一九一五一
初版	七十五年三月
行政院新聞局登記證局版臺業字第0950號	
法律顧問	林金發律師
印刷所	大誠印刷廠
地址	台北市萬大路71巷9號

定價 130 元

（缺頁或裝釘錯誤隨時可調換）

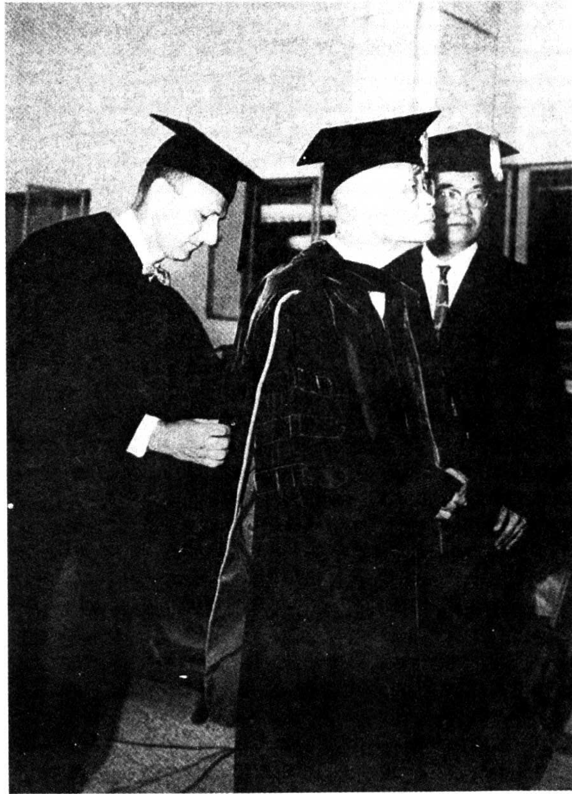


新潮文庫

319

擁有「世界禪者」美譽的鈴木大拙畢生致力於禪學的發揚，他對世界文化產生的影響，簡直無法估計，而被各國學者、專家視爲權威援引的『禪學論叢』(Essays in Zen Buddhism)，可說是他禪學著作中的重鎭。

這套『禪學論叢』共分三個系列，第一個系列，主要從歷史源流析論禪的根本精神和發展，本書卽屬之，因此稱它爲『歷史發展』。書中論列中國人對於開悟之說所作的解釋、悟與迷、禪的歷史(從初祖達摩到六祖慧能)、禪對眞理所作的啓示、禪的實際教學方法、禪堂與僧訓的理想目標，立論精闢入微，允稱字字珠璣，饒富禪趣，是研究禪學者必備的一本經典作品。



鈴木大拙1959年獲得夏威夷大學名譽法學博士學位。

日本禪學大師：鈴木大拙(1870～1966)，1957年攝。







上：初祖達摩棲息的嵩山少林寺。

中：初祖庵遠眺。

下：達摩亭（又名『立靈亭』，相傳是二祖立靈求道所在）。

右：達摩洞內的達摩像。
左：名家所繪的達摩像。









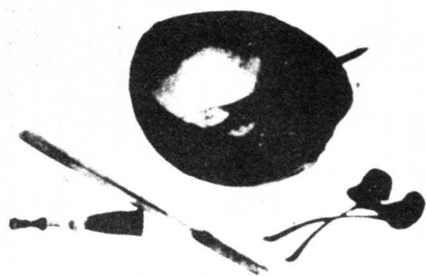
上左右：達摩面壁圖。
下：南華寺供奉之六祖眞身。

上：六祖卓錫的南華寺大雄寶殿。
下：南華寺六祖殿。
左：曹溪六祖堂。

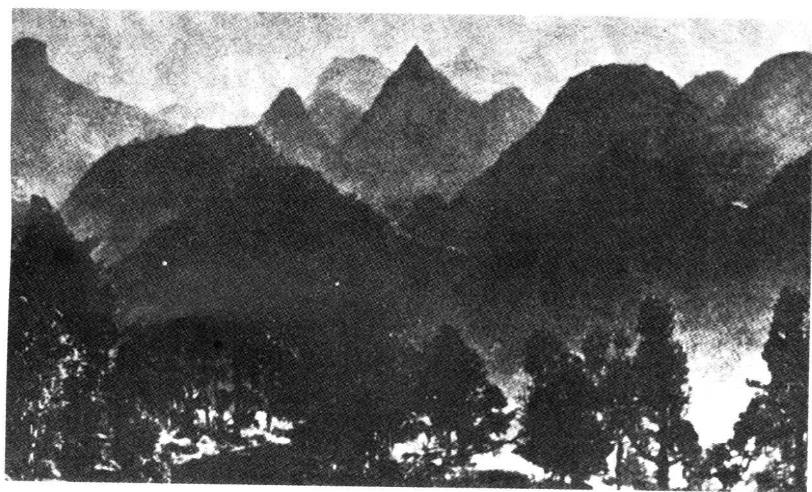












上：南華寺禪宗傳法的衣鉢。
中：南華寺腰石（傳六祖作務時曾繫於腰間舂米，以增體重）。
下：慧能度惠明的大庾嶺。

新潮世界名著 *21* **百 年 孤 寂** 馬 奎 斯 著 楊 耐 冬 譯	本書是1982年諾貝爾文學獎得主馬奎斯奠定文壇地位的代表作。作者採用「魔幻寫實」的手法寫盡人生悲歡的百態；故事包含一個叫邦廸亞家族六代的故事。就語言技巧來說，巧妙揉和了虛幻和現實，創造出豐盈的想像世界，反映了南美大陸的生活與衝突。全譯本384頁。
新潮世界名著 *22* **女 人 的 一 生** 莫 泊 桑 著 徐 文 達 譯	莫泊桑在世界文壇上是一顆燦爛的明星，他的作品不但具備冷靜的分析，也兼有細緻情感的刻繪，所以擁有世界短篇小說之王的美譽。本書以寫實而流利的筆調生動地描繪出一個女人悲慘不幸的一生，是莫泊桑作品中最具獨特風格，也是最暢銷的傑作。全譯本314頁。
新潮世界名著 *23* **冥 想 錄** 巴 斯 噶 著 劉 大 悲 譯	本書不但呈現了巴斯噶探索的轍跡，而且他涉及的論題，處處都流露他那睿智的觀察，橫過三百多年歲月，依舊放射耀眼的光芒，這些思想的火花，在在打動我們的靈魂，激發我們去探討宇宙的奧秘，迫使我們勇敢地面對生命，去做「一枝思想的蘆葦」！ 全譯本500頁。
新潮世界名著 *24* **奧古斯丁懺悔錄** 奧 古 斯 丁 著 徐 玉 芹 譯	在西方文學史上，聖・奧古斯丁的『懺悔錄』是一本永垂不朽的經典名著。這本靈魂的告白也開啓了文學史上『告白』的先河，書中描敍信仰的心路歷程、自我批判與反省，文筆忠實而無隱諱，可以當作鑑戒，可以當作靈修，可以作爲切磋啓廸的座右銘。全譯本402頁。
新潮世界名著 *25* **精神分析引論** **精神分析新論** 佛 洛 伊 德 著 葉 頌 壽 譯	佛氏是舉世公認的的精神分析大師，精神分析引論與他17年後的另一續論精神分析新論合爲一册，是針對醫師與一般聽衆講演而成書，共計35講，是佛氏衆多著作中最通俗、最易理解的精神分析學的經典作品，可說是佛氏最完整的精神分析總論。是有志研究精神分析學的人必讀的入門書。全譯本628頁。
新潮世界名著 *26* **荒原・四首四重奏** 艾 略 特 著 杜 若 洲 譯	艾略特是廿世紀詩壇祭酒，1948年諾貝爾文學獎得主。艾略特因『荒原』一詩而聲名大噪。『四首四重奏』這册非戲劇性詩集則被公認爲艾略特壓卷之作。現在把這些名著都爲一集，讀者通過這部詩作的洗禮，可一窺英美詩的精華和堂奧。全譯合訂本340頁。
新潮世界名著 *27* **惡 之 華** 波 特 萊 爾 著 莫 渝 譯	波特萊爾在世界文壇上被譽爲莎士比亞之後最偉大的詩人。本書是他唯一的，也是使他名垂不朽的詩集。全書分成五部分：憂鬱與理想、惡之華、叛逆、酒、死。1861年再版時，加入巴黎素描18篇，成爲後世的定本。本書包括被禁的 6 首詩，附插圖110幅，全譯本607頁。
新潮世界名著 *28* **天 使 望 鄉** 湯瑪士・伍爾夫著 宋 碧 雲 譯	福克納曾經爲廿世紀的美國作家排名，伍爾夫高居榜首，自已居其次，杜斯・帕索斯第三，海明威第四。本書則是這位天才作家最享盛名的傑作，它是一部翔實描寫年輕時代精神成長過程的珍貴人生史料，也是作者悲劇性生命的精神自傳，是國內最新全譯本620頁。

新潮世界名著 *29* **撒克遜英雄傳** 司　各　特　著 賴　以　立　譯	本書是司各特最享盛名的一部歷史小說。書中以十二世紀末期理查一世統治的撒克遜爲背景。作者描繪纏綿悱惻的愛情、錯綜複雜的人性葛藤、激烈精采的比武場面，人物栩栩如生，情節緊湊、扣人心弦，堪稱歷史小說中的經典傑作。附插圖全譯本604頁。
新潮世界名著 *30* **夢的解析** 佛洛伊德　著 賴其萬、符傳孝　譯	本書是精神分析學鼻祖佛洛伊德博士劃時代的不朽鉅著。美國唐斯博士將它列爲「改變歷史的書」之一，可見世人對它的重視。此書是世界上第一本以科學方法來分析研究「夢」的著作，揭開人類幾千年來對於夢的無知。佛氏以他那天才式的推論及流利的神筆，舉出數百個有趣的夢例，一一詳細解析了夢的深邃涵意。522頁。
新潮世界名著 *31* **伊索寓言** 伊　索　著 沈　吾　泉　譯	本書是風行全球，家喻戶曉的一本名著，流傳之廣，僅次於聖經。伊索寓言結構精鍊、完美，以動物寫人，處理技巧的高明和饒富創意性，使他成爲動物寓言家的開山鼻祖。本書共收寓言371則，附有117幅生動精采的插圖，是國內最完整的全譯本，286頁。
新潮世界名著 *32* **黛絲姑娘** 哈　代　著 陳　必　嘉　譯	哈代是英國文學史上聲名卓著的作家。他的小說在全球各地擁有無數的讀者，其中尤以本書最爲膾炙人口。這個飽受命運折磨的黛絲，不知使世界多少男女爲之欷歔落淚。哈代刻畫的人性，如詩如畫的大自然，細膩優美的傳統風習，堪稱世界文學史上無與倫比的名作。附插圖、電影劇照全譯本576頁。
新潮世界名著 *33* **塊肉餘生錄** 狄　更　斯　著 劉　謙　益　譯	本書是英國十九世紀小說巨擘狄更斯最享盛譽的傑作。描敍大衛・高柏費爾動人的心路歷程、含蘊濃郁的自傳色彩，作者巧妙揉和幽默與哀傷、明快與晦暗的藝術手腕，在在引起讀者的共鳴。而狄更斯對於英國中產階級及下層社會的人物描繪，更使他在文學史上獲得不朽的評價。附插圖全譯本940頁。
新潮世界名著 *34* **罪與罰** 杜思妥也夫斯基著 劉　根　旺　譯	本書是杜思妥也夫斯基奠定其世界聲譽的代表作。書中刻劃一個貧窮的大學生拉斯柯尼科夫，他原想爲了社會大衆的幸福，以及解脫母親和妹妹生活的困境，結果用斧頭砍死了放高利貸的老太婆，因而使他的靈魂陷入煎熬的痛楚中。這部全新的譯本，生動傳神地表達了全書懸宕、無可比擬的心理分析技法。附插圖666頁。
新潮世界名著 *35* **戰爭與和平** 托爾斯泰　著 紀　彩　讓　譯	本書是世界文學史上的鉅構，沒有一部小說的題材有這樣廣泛，描寫的歷史這樣重要，影響這樣深遠，人物這樣衆多。毛姆說它是有史以來最偉大的小說，閱讀這樣的作品，可說是靈魂莊嚴的洗禮。書前並附主要人物表，加上評介及作者年譜，全書近1600頁，允稱最完整傳神的全譯本。附插圖、蘇俄電影劇照，分上下二冊。

目錄

譯介

本書作者鈴木大拙博士，他是什麼人？對世界文化的影響如何？對人類精神的啓導怎樣？大凡讀過一些新書的現代人，對此都有一個大概的認識，這裏就不必再歌頌了；此處所要介紹的，是他贏得「世界禪者」之譽的主要著述——被世界各國學者、專家視爲權威而加以援引的『禪學論叢』(Essays in Zen Buddhism)，可說是他底禪學著作之中的「重鎭」。

這套『禪學論叢』共分三個系列(序文中說要出第四系列，但未見於出版書目，似未印行)：第一個系列，主要從歷史源流析論禪的根本精神和發展，因此我們稱它爲『歷史發展』，可說是後面兩個系列的基礎；第二個系列，以開悟爲主要目標，縱述公案的參究，因此我們稱它爲『開悟第一』，可說是現代禪的實踐指導；第三個系列，從『華嚴』和『般若』(包括『心經』)兩部大經談到菩薩的理想和行處，因此我們稱它爲『菩薩行處』，所究的內容，主要是學者的歸趣(詳見目錄)。

但這三個系列，既可各自獨立，亦可彼此連環而相輔相成；因爲它們不僅各各皆有歷史的陳述和指歸，而且各各皆以趣悟爲第一目標，只是着眼點不同而已——可說處處指向這個目標，句句直指這個目標！這是這套「禪學論叢」不同於一般禪學論著的地方(不說題外話)。此外，值得在此一提的是：本書作者鈴木大拙有一個特別的優點——能以現代的學術用語解說本來不可解說的禪悟歷程和經驗，以使進門也摸不着的我們得以進而叩之，乃至登堂入室，可說爲我們設了

一座通達彼岸的橋樑，而其苦口婆心，橫說豎說，從各種不同角度為我們指示迷津的精神，可說是一副菩薩的慈悲心腸！

為了分配上的便利，我們將第一系列後面所附的「十牛圖頌」移至第二系列之末；第二系列後面所附的「祖師西來密意——禪悟經驗的內容」移至第三系列之末，而將第三系列後面所附的「佛教，尤其是禪，對日本文化的影響」略去，因作者已有詳備之專書『禪及其對日本文化的影響』(Zen and Its Influences on Japanise Culture) 出版，俟有機會即譯。又，第二、第三兩個系列中所附若干插圖，因印刷欠佳，無法全部採用，只好另揀較佳者加以補充——非敢擅作主張，而是事非得已，尚祈讀者諒之！

至於這套「禪學論叢」的分量和價值，世界各地的學者早有定評，這裏不必再加推重了——唯一可說的，只是一個希望：讓我們大家期待它們盡快與我國的讀者見面！（我們已經期待很久了！）

值得在此介紹的，是本書的編者——英國倫敦佛社社長韓福瑞氏 (Christmas Humphreys, President of the Buddhist Society, London)，他自從（一九三六？）承受鈴木大拙博士的禪學以來，就像我國古德接受菩提達摩之道，或如日本學者接受中國禪德的禪學之後一樣，一直努力從事吸收、同化、而至發揚、傳播禪的精神，時至今日，單就其見於國際書誌中的相關著作而言，已是相當豐富，可謂「著作等身」了——編的不算，寫的亦有下列多種：

一、『佛教在英國的發展』(The Development of Buddhism in England, 1937, repr. 1973)；

二、『英國佛教六十年』(Sixty Years of Buddhism in England, 1968)；

三、『如是我聞』(Thus I Heard)；

四、『禪：一種生活之道』(Zen A Way of Life, 1971)；

五、『探究佛教』(Exploring Buddhism, 1975)；

六、『禪到西方了：禪佛教在西方社會中的現在與未來』(Zen Comes West: the Present and Future of Zen Bnddhism in Western Society, 2nd ed 1977)；

七、『西人參禪門徑』(A Western Approach to Zen, 1972)；

八、『佛學手册』(Manual for Buddhist Student)；

九、『韓福瑞自傳』(The Autobiography of Christmas Humphreys, 1978)；

十、『佛教徒的行爲軌範』(Buddhist Ways of Action, 1978)；

十一、『佛教的智慧』(The Wisdom of Buddhism, 1979)；

十二、『前進！』(Walk On! 1980)；

十三、『教你自己參禪：一種生活之道』(Teach Yourself Zen, a Way of Life, 1980)；

十四、『佛教徒的生活之道』(Buddhist Way of Life, 1980)；

十五、『一體兩面』(Both Sides of a Circle, 1981)；

十六、『實用佛教思想中道研究』(Studies in the Middle Way Being Thoughts on Buddhism Applied, 1982)；等等。

上列各書，譯者雖然尚未有緣得覩眞面，但從書名所暗示的內容及其作者在書誌中所佔的地位看來，可見不但涵蓋很廣，而且具有權威性——至少在歐美已是卓然一家了；又從韓氏爲『禪

天禪地』一書所寫的「編序」和「鈴木大拙博士行傳」、以及『禪的世界』（以上二書皆志文出版社印行）中所收他的「禪到西方了」一文看來，我們亦可約略窺見他與鈴木博士之間的親密關係及其禪學思想的一斑。但願能有機緣向國人譯介他的一些力作！

譯者述於聽風樓

前言

佛教在遠東所得的最大成就，是禪宗與眞宗（日本淨土宗的一派）的發展。禪宗開花結果於中國，而眞宗則成熟於日本。我們只要接觸佛敎的這兩個宗派，對於至今已有兩千餘年歷史的佛敎何以仍有如此的活力和生命力，卽可獲得適當的認識。禪宗訴諸人類潛在的宗教意識，而眞宗則觸及東方心靈的智慧和實際方面，而這個所謂的東方心靈，又是直觀勝於推理，神秘勝於邏輯的。假如說，禪宗是佛敎的「自力」的一翼的話，那麼，眞宗便是佛敎的「他力」的一翼了，而這兩個極端却綜合於大覺佛陀的一心之中。

自從我於一九〇七年用英文在「巴利文經典硏究會會刊」（The Journal of the Pali Text Society）上發表過一篇關於禪宗的短論之後，對於這個論題一直沒有刋過重要的文章——除了忽滑谷快天敎授在一九一三年所寫的『武士的宗敎』（Religion of the Samurai）。實際說來，佛敎的這個宗派，縱使是在日文或中文著述方面，亦未得到現代佛學作家的注意，有亦甚少。其所以如此的原因，在於禪的硏究有其特殊的困難。「語錄」（The Goroku）是表現禪學本身的唯一文體；而要想讀懂這種東西，對禪必須做過若干特殊的實際訓練才行，因爲，僅僅懂得一些中文的古籍和歷史，是絕對不够的；就算你讀懂了一般的佛敎哲理，對於禪仍然是不得其門而入。儘管有些學者有時嘗試解釋禪的眞理與發展，但他們對於這個題目總是力不從心，甚爲可悲。

另一方面，如今所謂的禪師，又不能以現代思想的方式介紹他們對於禪所得的認識。他們的智慧成長歲月多半是在禪堂之中度過，而當他們自禪堂畢業之後，又被人們視爲精通公案的能手了。這並沒有什麼不妥之處，但不幸的是，從學術的觀點說來，他們却以此爲滿足，對於禪的心理與哲理沒有任何積極的興趣。如此，則禪便被無聲無臭地封閉在大師們的語句之中和公案的專究裏面；而禪便沒有機會走出修道院的隱遁之所了。

不用說，如果我們認爲禪的眞意可從哲理的說明或從心理的描述而得精通的話，那將是一種大錯特錯的想法；但這話的意思並不是說，禪不可以用通常的推理方式求得知識上的接近或使其稍稍可以接近一些。不用說，我在這本書中所嘗試的工作，除了對於這個論題作推理的處理之外，可以說也是一無是處。不過，就其作爲一種嘗試性的實驗，從吾人的常識觀點介紹禪的內含、以及作爲一種直接的系統、介紹佛陀最先宣佈或體悟的佛教信仰而言，我希望我對吾人攻究禪宗思想所常面臨的若干困難，已經做了一些解除的工作。我究竟得到了若何程度的成功，或者，我究竟遭遇了多麼澈底的失敗，這自然得留待讀者加以審斷了。

這是一本論文集，其中文字都曾在「東方佛徒」(The Eastern Buddhist) 上發表過，只有「禪宗的歷史」一篇，係特地爲本書而寫；不過，書中各篇，不但皆已作了澈底的修正，且有若干部分做了完全的改寫，此外，還加入了一些新的篇章。本書出版之後不久，將有一本第二系列的「論叢」跟進，藉以處理另一些與禪的體制有關的重要論點。

這些論文之所以以書的形式出版，主要是出於安宅彌吉先生 (Mr. Yakichi Ataka) 在物質與精神兩方面的慷慨鼓勵，他是作者的一位老友，曾在我們年輕時候半眞半夢地發下這個誓願，至今未忘。此外，本書原稿的製備和修正，作者的內人也盡了很大的力量，如果沒有她幫忙，現

在的這本書定有不少地方顯示更多的缺陷。

最後，作者在將這本非以本國文字寫成的卑微著作送到世人的面前時，情不自禁地憶起了他的先師——鎌倉圓覺寺的釋宗演禪師——遺憾的是，因爲，不僅是爲了日本的佛教，同時還爲了他的許多難友，使他的壽命短了幾年。楓樹將它們的紅葉散佈在他的墓上，如今已是第七個秋天了，但願他的精神不止一次從深三昧中醒來批評這本此刻已在讀者眼前的書！

一九二六年十月　鈴木大拙識於京都

編　序

現任日本大谷大學佛教哲學教授的文學博士鈴木大拙先生，生於一八六九年，或可稱爲當今佛教哲學的最大權威，不用說，也是禪學的最大權威。他的重要佛學著作，單就以英文所寫者而言，亦有一打以上，而用日文寫成、因而不爲西方人所知者，至少亦有十八本之多（譯者按：此係一九二六年的估計，據最近資料所示，除英文著述約有三十餘本之外，日文著述，如以「鈴木大拙全集」爲總數的話，計有全書三十大册，外加別卷兩大册，共計三十二大册）。尤甚於此的是，正如一份英文禪學著作年表所明白顯示的一樣，他可以說是西方禪學的開山祖師——因爲，除了忽滑谷快天敎授的『武士的宗敎』（Religion of the Samurai, Luzac and Co., 1913）之外，直到一九二七年這本『禪學論叢』第一系列出版，幾乎沒有一樣東西告訴人禪是一種生命的體悟——除了「東方佛徒」（The Eastern Buddhist, 1921~1939）這份英文佛敎刋物之外。

鈴木博士係以權威的身分寫作。他不但研究了以梵文、巴利文、中文、以及日文寫成的佛學原典，而且對於用德文、法文、以及英文表現的西方思想，亦有一種最新的認識，至於用英國語文講述和寫作，更是十分明白和流暢。尤甚於此的是，他不止是一位書生學者而已，同時也是一位眞正的佛徒。他雖不是佛敎任何一宗的傳敎士或講經師，但日本各種寺廟對他無不十分尊敬，因爲，他對精神事物所得的認識，正如他的座下聽衆所可作證的一樣，不但直接，而且深切。當

他談到高深的意境時，他便以安於其中的人發言，而他使得進入他的心靈邊緣的人所得的印象則是：他是一個不斷尋求智慧象徵、用以描述「非知所及」的一種悟境的人。

對於無法在他座下親聆教言的人而言，他的著述就是他的一種替身了。可惜的是，所有這些著述，才到一九四〇年，便在英國售罄了，而在日本的全部存書，亦在一九四五年波及東京四分之三的一場大火之中燒燬了。因此之故，當我於一九四六年抵達日本時，便偕同內人代表倫敦佛社與這位作者商妥，開始出版他的文集，一方面重刊舊有的好書，一方面盡快印行許多新書的譯本——這位教授在戰時閉關京都家中之際所寫的東西。

但是，因爲這個工作非倫敦佛社本身的能力所及，於是，我們便求助於「騎士出版公司」(Rider and Co.)，因爲該公司有廣大財源作爲後盾，可以供應這樣一種重大工作所需的資金。

關於禪的本身，無須我在這裏多言，但要在此表示的是，關於這個科目的書籍，例如艾倫．華滋（Alan Watts）所著的『禪的精神』（The Spirit of Zen），以及本社出版的一系列中文禪籍及其他著述的原典譯本，其銷售日漸看好的情形，足以證明西方人對禪的興趣正在急速上昇之中。但是，因爲禪是一種極易引起誤解的東西，故而我們想到，印行一位合格大師的著述，乃是一件刻不容緩的事情。

倫敦佛社社長韓福瑞

序說❶

禪，就其本質而言，乃是吾人自見自性的一種藝術，故其所指的，乃是擺脫束縛，爭取自由的大道。它使我們直接飲用生命的泉源，將我們受制的衆生從世間的繫縛之中解脫出來。我們不妨說，禪可以使所有一切貯存在我們每一個人裏面的能力得到正當而又自然的釋放，因爲，在一般的環境下，此等能力都受到了不當的鉗制和扭曲，以致找不到適當的活動和出路。

我們這個身體猶如一種電瓶，裏面潛存着不可思議的電力。這種電力如果不能發揮適當的作用，它不是發霉而逐漸衰竭，便是反常而作不當的表現。由此可知，禪的目標就是挽救我們，以免使我們發瘋或變成心志殘缺的人。這就是我們所說的「自由」的意思：自由自在、毫無拘束地發揮潛存於吾人心中的一切創造之力和善願之力。一般而言，我們都盲於這樣一個事實：我們每一個人都有種種必要的能力，不但可使我們本身快樂逍遙，而且可使我們互相敬愛。我們眼前所見的種種掙扎和鬪爭，莫不皆由此種無知或無明而起。因此，禪要我們睜開佛敎徒所說的「第三隻眼睛」，看清這個直到現在由於我們的無知而未能夢見的境界。無知或無明的雲翳一旦消除之

❶ 本文原是作者於一九一一年對佛教學者所做的一篇通俗講稿，曾以「作爲人生淨化與解脫之器的禪宗」(Zen Buddhism as Purifier and Liberator of Life) 爲題刊於「東方佛徒」雜誌上，因其所述爲禪的大概面貌，故爾決定用在此處作爲本書的開場白。

後，無盡的蒼穹卽行呈現，而在這當中，我們將是有生以來第一次見到我們自己的自性。那時，我們就會明白生命的眞意——我們就會明白，生命的意義，既不是盲目的鬪爭，亦不純是獸力的展示，而是，在我們不知生命的究竟意義爲何的時候，明白到它的裏面有一種東西，使我們感到生活在它的裏面有無限的幸福，儘管它不斷地發展，但我們對它却仍然十分滿足，既不會提出任何問題，更不會生起悲觀的疑慮。

當我們生命充沛但尚未覺醒到認識生命的眞相時，我們便體會不到內在的衝突是多麼的嚴重，雖然，從表面看來，這些矛盾顯然平靜無波，但那也只是暫時如此而已。要不了多久之後，我們就得絲毫不苟地面對生命並嘗試解開那些令人極爲困擾、極爲納悶的啞謎了。孔子說：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」這「吾十有五而志於學，三十而立」，實是這位中國聖人最有智慧的言語之一。心理學家都會同意他的這種陳述；因爲，一般而言，十五歲正是青年人認眞地觀察週遭環境和追求生命意義的年紀。所有一切一直安然潛伏在下意識心靈之中的精神力量，到了此時，都會近乎不約而同地一齊掙脫出來。而當此種掙脫的勢力過於猛烈之時，心靈也許會因受不住它的衝擊而失却多少有些永久性的平衡；實在說來，據報，少年時期所發生的許多神經衰弱病例，主要就是由於喪失此種心靈的平衡所致。以多數情形而言，此種影響並不十分嚴重，而這種危機亦可順利通過而不致留下深切的形迹。但以某些人而言，由於先天的傾向，或因環境的影響，精神的覺醒可以震動到他們人格的內在深處。到了此時，他們會要你在「永恆的否定」與「永恆的肯定」之間做一個抉擇。這個所謂的「抉擇」，就是孔子所說的「學」；而這個「學」所指的意思，並不是研究古典著作，而是深切地探究生命的奧秘。

一般而言，掙扎的結果，不是「永恆的肯定」，就是「讓你完蛋」；因爲，畢竟說來，生活總是一種肯定的方式——不論悲觀論者的想像是多麼消極。但是，我們無法否定的一個事實是：世間有許許多多的事物，可使我們這種過於敏感的心靈轉向另一個方面，並使我們跟着在『人類的生命』(The Life of Man) 中大吼的安德瑞夫 (Andreyev) 一齊大叫：「我詛咒你所給我的一切。我詛咒我出生的那個日子。我詛咒我將死的那一天。我詛咒我的整個生命。我將一切擲回你那殘酷的面孔，沒有意義的命運！該詛咒，永遠該詛咒！我以詛咒征服你。你還能對我怎麼樣？……我將以最後一念對着你的驢耳大吼：該詛咒，該詛咒！」這是一種可怕的生命告狀，是生命的一種徹底否定，是人生世間最爲令人沮喪的一種景象。「不留餘迹」這句話十分眞確，因爲，我們對於自己的前途一無所知，除了：我們都將逝去，包括我們所從而生長的這塊大地。不用說，悲觀論是有其可以言之成理的東西的。

人生是苦——正如我們大多數人在生活中所體驗的一樣。這是無可否認的事實。只要人生是一種奮鬪和掙扎，那它就只有是苦。所謂奮鬪、掙扎，乃至鬪爭，其間豈不是含有兩個互不相容的勢力悉皆互相爭勝的衝突麼？爭鬪如果失敗了，其結果便是死亡，而死亡乃是世間最爲可畏的事情。縱使你把死神征服了，但你也孤獨了，而孤獨有時却使你感到比鬪爭本身還要難以忍受。一個人也許不會感覺到這一切而繼續不斷地沉湎於那些無常的感官快樂之中。但如此不知不覺，並不能改變生命的事實。盲目的人們，不論如何堅定地否認太陽的存在，但他們總不能將太陽從衆人的眼中消除。熱帶的陽光會毫不留情地燒灼他們，如果他們不做適當的遮蔽，就會被迫從人間消滅。

佛陀是很對的，他所說的「四聖諦」，其中第一項就是：人生是苦。我們每一個人在來到這

個世上時，豈非都曾發出一種抗議的叫聲？從一個柔軟而又溫暖的母胎之中來到這個冷酷而又多忌的世間，當然是一種痛苦的事情了。成長也是一種痛苦重重的過程。出牙多少有些不太好受，青春發動通常都隨着身心的紊亂而來。所謂「社會」這種組織的成長，亦都離不開痛苦的動亂，而我們當前正目擊它的一次陣痛。我們也許可以鎮定地從理智上來說：這是無可避免的事情，建設新的社會，必須把舊有的朝代推翻，自然無法避免一次痛苦的手術。但是，這種冷靜的知性分析並不能減輕我們所受的痛切之感。如此無情地傷害我們神經的痛苦，是沒法磨滅得掉的。說來說去，說到最後，結論還是：人生是一種痛苦的掙扎。

但畢竟說來，這一切毋寧是一種天惠。因爲，你所受的痛苦愈多，性靈的成長亦愈深切，而你一旦有了深切的性靈，也就更能透視生命的奧秘。所有一切的偉大藝術家，所有一切的偉大宗敎領袖，以及所有一切的偉大社會改革家，莫不出於極其勇敢而又劇烈的掙扎，往往痛心疾首，血淚俱灑。除非你在艱辛的情形下呑嚥你的麵包，否則便嘗出不出眞正的人生滋味，孟子說得很對，他說：上天要完成一個偉人時，它就以種種方式磨勵他，直到他從一切痛苦的經歷之中擡起頭來。（這句話也許是取意於如下的一節文字：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」——譯者。）

在我看來，王爾德似乎總是炫示或力求寫作上的效果；儘管他是一位偉大的藝術家，但他的作品裏却有着某種使我掉頭而去的東西。然而，他却在他的『獄中記』(De Profundis) 裏發出了如下的吶喊：「在最近幾個月間，經過了種種可怕的困擾和掙扎之後，我終於能够體會到隱藏於痛苦心靈之中的若干敎訓。說話不用智慧的敎士和俗人，往往把受苦說成一種神秘的事情，這眞是一種啓示。一個人看清了以前從未看清的事情。一個人從另一個不同的立足點接近了整個的

史實。」由此可見，他的監牢生活對他的性情產生了多麼神聖的效果和影響。假如他在開始寫作之初就曾受過一次類似的試煉的話，他也許可以寫出更偉大的作品。

我們實在太自我中心了。我們居住並生活其中的這個自我外殼，可說是最難突破的東西。我們似乎終身背負着這個堅固的自我硬殼，自幼而壯，直到老死。不過，我們也有不少可以突破這副外殼的機會，其中最早最大的一次，是我們到達少年的時期。這是有生以來第一次眞的明白到自我以外還有「他人」，我指的是性愛的覺醒。一個完整未分的自我，到了此時，便開始感到它的本身裏面有了某種分裂的迹象。一直沉睡在心中的愛情由此擡起頭來，遂而在它的裏面引起一陣大大的騷動。因爲，這個被喚起的愛情如今一方面要求維護自我的主權，一方面又要消滅它自己。愛情一方面要使自我本身消失於它所愛慕的對象裏面，同時又要它所愛慕的對象歸它自己所有。這不僅是一種矛盾，也是生命的一大悲劇。此種基本情感乃是神聖動力的一種，可以策勵人類向上的意志。上帝要完人獻身說法，要完全演出悲劇。自古以來，人間所造的文學作品，絕大部分是反覆述說愛情，雖然是老生常談，但我們似乎是永不厭倦。不過，這不是我們這裏所要討論的問題。關於此點，我所要強調的是：吾人由於愛的覺醒而得一瞥萬事萬物的無限之性，而此一瞥不是將青年人推向浪漫主義，就是將他引向理性主義，結果如何，端視他的先天氣質、後天環境，以及所受的教育如何而定。

當此自我的外殼一旦突破而那個「他」一旦進入到它的本身裏面之時，我們不妨說，這個自我已經否定了它自己，或者，已向無限跨出了第一步。從宗教上來說，這裏產生了一種劇烈的衝突——在有限與無限之間，在知性與靈性之間，明白一點說：在肉體與精神之間。這是問題中的問題，已使不知多少青年落入了撒旦的魔掌。一個成年人一旦憶起了這種青春的時期，心裏總會

情不自禁感到一陣貫穿全身的寒顫。這種熾熱的衝突，也許繼續增進，一直持續達到三十歲的年紀，亦卽孔子說他知道如何自立的「而立」之年，宗敎意義至此完全覺醒，於是到處尋求種種方法，試圖避開或結束此種矛盾和衝突；於是永無饜足地博覽羣書，聽人講經說法，並嘗試種種練習方法或修行，不用說，禪也是受到探究的法門之一。

那麽，禪如何解決這些問題中的問題呢？

首先，禪提出解決辦法，係從運用親身的經驗着手，而非訴之於書本的知識。顯然是在有限與無限之間掙扎的個人自性，需有一種高於理知識的能力，始可體會。因爲禪說，最先引起問題而不能自行提出解決辦法的，就是理知，因此，我們必須將它放在一旁，以便讓位於比它更高的啓悟能力。因爲，這種理知在它的裏面含有一種特殊的擾亂性質。儘管它會引發種種足以騷擾心地澄明的問題，但它往往不能提出滿意的答案。它推翻了無知的安和，但却拿不出別的辦法重建原有的境界。由於它能指出無知的地方，故而往往被人認爲富於啓示性，但實際說來，它是騷擾有分，對它的路線，却不一定能够提出照道之光。它並不能做最後的決定，仍得祇候較它爲高的能力去解決它所胡亂提出的問題。設使它能使得此種混亂恢復秩序並使其一定江山而一勞永逸的話，那麽，自從一位偉大的思想家——一位亞里斯多德或一位黑格爾之類的哲學家——首先予哲學以系統之後，也就不再需要哲學了。但人類的思想史告訴我們：每當一位理知非凡的人建立一種新的思想體系之後，必然會被其後的理知非凡的人加以推翻。此種不息的推翻與建立，就哲學的本身而言，那自然是無可厚非的事情；因爲，以我的理解來說，理知識的固有性質就是需要這樣做，因此，我們不能阻止哲學探究的發展，正如我們不能阻止我們的呼吸一樣。但當我們碰到

生命本身的問題，我們就不能恭候理知來爲我們作究竟的解答了，縱使它能這麼做，我們也不能期待。對於我們的生命活動，要我們等待哲學揭開它的奧秘，一刻也不能躭擱。此種奧秘可以不管，但我們却不能不活下去。饑餓的人總不能等你把食物做過澈底分析，並將每一種成份的營養價值完全確定之後才吃飯呀。對於已經餓死的人而言，有關食物的科學知識是沒有任何用處的。因此，禪不仰賴理知爲它解決最最深切的問題。

所謂親身的經驗，係指從第一手親證當下的事實，而非經由任何種類的中間媒介。它的一個常用譬喩是：以指指月，自然需要手指，但如認指爲月，那就不癡亦愚了；取魚回家自然需要魚簍，但若魚已安放餐桌的話，我們爲何還要爲魚簍操心呢？事實擺在眼前，我們不妨親手去取，以免讓它溜掉——這就是禪提示我們去做的事情。正如大自然不喜眞空一樣，禪則不喜任何東西挿手於事實與吾人之間。依照禪的見解來說，在事實的本身之中，是沒有有限與無限、肉體與精神衝突這種事情的。這都是理知爲其本身的利益所虛構出來的一些無謂的分別。凡對這些過於認眞、或將它們當作生命事實看待的人，無異是認指爲月。我們肚子餓了就吃，身體睏了就睡，這裏面哪有有限與無限之分？我們大家以及每一個人，豈不是各各悉皆圓滿自足而毫無所缺麼？如生而活，足矣。只有在這個搗亂的理智挿足進來企圖謀殺生命時，我們才會停止生活而自以爲缺少這樣或那樣。不要理會理知吧，它在它的固有範圍內不妨有它的用處，但不要讓它干擾生命之流的流動，無論如何，這個流動的事實是絕不容許受到妨碍或干擾的；你一旦挿手進去，它的澄明就會因而受到騷動；它就不再反映你那自有永有的形象了。

幾乎跟日蓮宗的「四箴」（The Four Maxims）一樣，禪宗亦有其本身四個規範，那就是：

教外別傳；
不立文字；
直指人心；
見性成佛。❷

這幾句話綜括了作爲宗敎的禪所宣稱的一切。當然，我們應該知道，這種大膽的宣言，是有它的歷史背景的。在禪傳入中國之初，絕大多數的佛敎徒，不是熱中於玄學問題的討論，就是滿足於佛陀所立的倫理規範，再不然就是過一種多眠式的生活，靜觀世事的無常變幻。他們悉皆未能理會生命本身的偉大事實，因爲，這個生命的本身完全流動於這些無益的理知或想像的修練之外。菩提達摩及其繼承人看淸了這個可悲的事態，因此提出了上面所列的「四大聲明」的宣言。簡而言之一句話，它們所指的意思是：禪有其直指人心，見性成佛的辦法，可使由理知引起的一切矛盾和混亂完全調和於一個更高的統一之中。

職是之故，禪只指陳而不解析，既不婉轉陳述，更不綜合歸納；它總是指陳具體而又明白的事實。從邏輯的觀點來看，禪也許充滿矛盾和反覆，但因它立足於一切萬法之上，故能獨來獨往而沉着從容，不亂步驟。正如一位禪師所說的一樣：「楖㮓橫檐不顧人，直入千峰萬峰去！」至爲恰當。它並不向邏輯挑戰，祇是走它實事求是的道路，讓其餘的一切聽命於它們的命運。只有

❷ 另見本書「禪的歷史」一文。

在邏輯疏忽其本身的職責並企圖闖入禪的軌道時，它才大聲宣佈它的原則並將這個闖入者趕出它的天地之外。它沒有理由反對理知，因為理知有時亦可為禪的本身效力。為了表明禪的直陳根本的存在事實起見，特選下引數例，以為舉示：

臨濟禪師❸一日上堂說：「赤肉團上有一無位眞人，常從汝等諸人面門出入，未證據者，看！看！」有一位僧人出來問道：「如何是無位眞人？」臨濟走下禪床，一把抓住那僧叫道：「道！道！」那僧支支吾吾，無從作答，而這位大師則將他推開說道：「無位眞人，是什麼乾屎橛！」說罷便回方丈室去了。

臨濟一向以他的「粗魯」或「峻烈」以及直接接引門人的作風聞名於世。他從來不喜歡溫和派所用的那種轉彎抹角、拖泥帶水的辦法。他的這種逕捷手腕，也許得自他的老師黃蘗，因為他曾三度問他佛法大意而三度挨打。不用說，禪與純粹的狠打或粗待參問者並無直接的關係。如果你把此點視為禪的精神所在，那就跟認指為月一樣，犯了嚴重的錯誤，正如對於其他一切事物一樣，我們絕不可將它們所表現的外形或表象視為究竟的根本，而對於禪尤應如此。所有這一切，祇是指陳事實的手段而已。但這些手段非常重要，不可或缺。不過，它們亦如糾纏不清的葛藤一樣，吾人一旦陷入其中，便會很慘；因為禪是不能由理解而得證入的。有人認為，禪總是想用邏輯的圈套或語言的羅網誘捕學者；你一旦失足落入其中，就永遠脫不了身，就永遠別想獲得你所心嚮往之的自由。為了這個原故，臨濟這才以赤手空拳抓住呈現在我們大家眼前的事實。我們如能睜開銳利的頂門眼，定可看出臨濟何以如此驅使我們的宗旨所在而毫無謬誤。首先，我們必須

❸ 臨濟宗的創立者，圓寂於耶紀八六七年。

進入這位大師的心靈之中，並在其中與那個內在的人面面相覷才行。不論你用多少語言文字來做說明，都無法將我們帶入我們自己的自性境界之中。你解釋得愈多，與它的距離拉得愈遠；這事猶如一個人捕捉自己的影子一樣，徒勞無益。你以多快的速度追它，它就以多快的速度逃避。你一旦明白了它，你就會深知臨濟或黃蘗的心意，就會感激他們的眞正婆心所在。

雲門❹是唐代末葉的另一位偉大禪師。他爲了一窺包括他自己在內的整個宇宙生成的生命原理，不惜使自己折損一足。他去參拜他的老師睦州和尙（睦州道明和尙，與臨濟同師黃蘗，但年紀較長），一連去了三次，才獲准參見。當他叩門求見時，睦州問道：「誰？」雲門答道：「文偃。」（文偃是他的本名，而雲門則是他後來定居的山寺之名。）當這位追求眞理的僧人獲准進入時，睦州便一把將他抓住道：「道！道！」雲門擬議，睦州便一下將他推出道：「沒有用的東西！」❺說着便將門掩上，結果折損了雲門的一隻脚。由此而起的劇烈疼痛，却使這個可憐的傢伙頓悟了生命的最大事實。自此以後，他不再是一個搖尾乞憐的僧侶了；如今所得的悟境，已經足以補償他所受到的損失了。不過，以此而言，他並不是唯一的例子，禪史中像他這樣願意犧牲部分肢體而求悟道的人不知凡幾。孔子說：「朝聞道，夕死可矣！」實在說來，有些人覺得，比之僅僅地活着——比之像植物或動物一樣地活着，「聞道」的價值不知要大多少倍哩！然而，令人慨歎的是，世間却多的是醉生夢死、在無知與慾樂的泥沼裏打滾的活屍哩！

這便是禪最難理解的地方。何以要這樣諷刺挖苦？爲何要顯得這麼殘忍？雲門有什麼過錯要

❹ 雲門宗的創立者，圓寂於耶紀九九六年。

❺ 原語爲「秦時𨍏轢鑽。」意爲一種不中用的「老古錐」。

折他一足？他是一位志求眞理的僧人，等不及地要從他老師那裏求得開悟。這位老師，在他的學生三度敲門後，在他剛剛把門打開一半後，眞的有必要那樣猛烈、那樣無情地立即把門掩上嗎？雲門所欲急切獲得的，難道就是這種佛敎的眞理麼？但是，所有由這一切所造成的結果，却是他們兩個所共同奢求的。就老師的一方而言，他很高興見到他的弟子澈見了他本身生命的奧秘；而就弟子的一面來說，他對他的老師爲他們所做的這一切更是感激不盡。顯而易見，禪是世間最難理解，最難想像的東西。而這便是我在前面所說的禪何以不受邏輯分析、不受理知處置的原因。我們每一個人，都必須在他自己的內在靈性中加以直接親身的體驗才行；正如兩面沒有塵垢的明鏡互相映照一樣，此一事實與我自己的內在性靈必須面面相覷而無任何干擾介於其間才行。我們如此做了，便可直接掌握到活生生的事實本身了。

在你未到這個地步之前，所謂自由，祇是一句空言而已。吾人所要達到的第一個目的，是逃避一切有限造物所受的束縛，但是，如果我們不把綑手縛脚的無明之鏈切斷的話，我們又從何去求解脫呢？而這個無明之鏈並不是由什麼別的東西所造成；它的成因只是理知和情慾的迷戀，緊緊地繫着於吾人可能所起的每一個念頭，以及吾人可能所喜的每一個感覺。這些東西很難去除，正如禪師們所說的一樣，它們是「貼體汗衫」。「吾人生而自由平等」這句話，且不論它所指陳的社會或政治意義爲何，但從禪的觀點來說，它在精神的領域中可說絕對眞實，而我們之所以似乎有着這些手銬脚鐐，乃是由於後來不明人生的眞際才戴上的。所有這些，有時祇是言語，有時却是行動的作法或手段，莫不皆是慈悲寬大的禪師們，爲了將向外追求的靈魂拉回本來自由的境地而慈悲施與的。但這個本來自由的境界，除非我們一度經由自己的努力而不仰賴任何觀念的說明加以親身的體驗，否則便永遠沒有眞正達到的時刻。由此可見，禪的究極觀點乃是：我們已被

無明帶入了岔路，以致使得我們自己的自性裏面產生了分裂的現象；自始以來，就沒有在有限與無限之間鬪爭的必要；吾人如今所急切追求的寧靜——一直都在那裏，從未喪失。著名的中國詩人兼政治家蘇東坡居士，在下面所引的一首詩中表達了這個意旨：

廬山烟雨浙江潮，未到千般恨不消。
到得元來無一事，廬山烟雨浙江潮！

這也是青原維信禪師所主張的一點，因爲，他在上堂時曾說：「未參禪時，見山是山，見水是水；及至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水；而今得個休息處，依前見山祇是山，見水祇是水。」

活在九世紀下半葉的睦州和尙，某次有人問他：「我們天天需要穿衣吃飯，如何得免？」這位大師答道：「穿衣吃飯。」問者復云：「學人不懂。」這位大師答道：「既然不懂，那就穿你的衣吃你的飯吧！」

禪所面對的總是具體的事實，而非沉湎於理念的活動之中。因此我不想在這裏畫蛇添足。不過，假如我要對睦州妄作哲理評述的話，我不妨這樣說：我們都是有限的造物，無法生活於時空之外；因爲我們都是大地所造，因而沒有辦法掌握無限，又怎能使我們自己擺脫生存的限制呢？這也許就是來僧在第一句問話中所指的意思，而這位大師對於這個問題所作的答覆則是：解脫或得救這個目標，須在有限的本身之中尋求，除開有限的東西，便無無限的東西可得；設使你尋求超越的東西，此種追求的本身便會將你割離這個相對的世界，而這無異使你自己消滅。你總不能

以犧牲自己的生命去尋求你的解脫或得救。既然如此，那就飢餐渴飲吧，就在這種飲食當中尋求你的自由大道吧。這對問話的人未免過分了一些，因此他坦承他不懂這位大師的意思，是以後者繼續說道：不論你懂與不懂，在有限之中面對有限繼續生活下去，總是一樣的；因爲，如果你爲了追求無限而不吃飯不穿衣，那你就會被餓斃或凍死。不論你如何努力，涅槃總得在生死之中求得。無論是一位開悟的禪師還是一名頭號的癡人，都不能避開所謂自然法則的支配。不論是誰，肚子餓了就得用餐；寒風來了，就得穿上冬衣。這倒不是說他們兩者都是物質的存在，而是說他們本來如此——不論他們的精神發展如何。正如佛經上面所說，山洞中的黑暗本身，只要燃起精神的智慧火把，即可化爲光明。這並不是先將一個名叫黑暗的東西去掉，而後再將一個名叫光明的東西拿進去，而是光明與黑暗本來自始就是同一種東西；其所以有由此變彼的情形，只是內心或主觀的事情。因此，有限即是無限，反之亦然。這些並不是兩件各別的東西——儘管在理知上我們不得不作如是觀。以邏輯的解釋來說，這也許就是睦州答話中的意念。錯誤在於我們將眞正絕對是一的東西分割爲二。被我們用理知的外科兇刀割成碎片的生命豈非一個？豈不是像我們所活的一樣是一個完整的生命？

百丈涅槃和尙，因衆僧要請他說法，他對大家說道：「汝等與我開田，我與汝說大意。」衆僧照他的話到田裏去工作了，事後請他說佛法大意，而他只對大家展開兩手，一句話也沒有說。畢竟說來，禪的裏面根本沒有什麼神秘之處；一切的一切，悉皆毫無隱藏地展現在你的眼前。你只要吃你的飯，穿上乾淨的衣服，到田裏去種你的穀子或蔬菜，你就是在做你在世間所要去做的一切了，而無限也就在你的心中得到體會了。如何體會的呢？有人問睦州：「如何是禪？」他念了一部經中的一個梵文片語：「摩訶般若波羅密多！」問者坦承不懂這句話裏的含意，這位大師

加了一個註解說：

抖擻多年穿破衲，
襤毿一半逐雲飛！

難道無限就是這樣一個貧窮的乞士麼？

暫且不管這是什麼，這裏面有一樣東西，是我們絕對不可看岔的——這也就是說，「安」或「貧」（因爲「安」只有在「貧」中才有求得的可能）必須以全心全力去打一場硬仗才能得到。由於懶散或放任而起的那種自滿，是最爲令人不齒的一種心態。這裏面沒有禪，只是怠惰，只是植物的生長而已。這場戰鬪非以全副精神和勇氣去打不可。不經這一場戰鬥，不論你所得到的是怎樣的「安」，都是沒有深厚基礎的空中樓閣，不消一陣颱風就完全吹垮了。禪頗強調此點。不用說，禪裏面的道德勇氣，除了它那神秘的隱逸之外，完全出於這種勇敢無畏的生死之戰。

是以，從修身的觀點來說，禪也許可以被視爲一種以重建個性爲目的的訓練。吾人的通常生活只可觸及心性的邊緣，不足以在靈魂的深處形成一種震撼。我們之中的絕大多數人，縱使是在宗教意識被喚起的時候，亦都只是輕輕讓它溜過，以致不能在靈魂上留下苦戰的史跡。我們生性如此，只能活在事物的表層。我們也許顯得聰明、伶俐，乃至機智，但是，我們所做的一切缺乏深度和熱度，故而不能引發內在的共鳴。有些人毫無創造力，除了苟且混混或人云亦云、足以顯示其性情浮泛之外，沒有任何精神上的體驗。儘管禪是一種宗教的法門，但它亦可陶鑄吾人的精神性格。一個比較合適的說法也許是：深刻的精神體驗必然可使個人的精神氣質產生一種變化，

何以如此呢？

禪的眞理是這樣的：我們如想將它徹底參透，就得經過一番大大的奮鬥，這往往需要很長的時間和不斷的警策才行。從事禪的鍛鍊，不是一件容易的事情。有位禪師曾經說過，出家修行是大丈夫的事，非將相之所能爲。（且讓我們在此說明一下：在中國，「出將入相」被視爲人生在世可望達到的最大成就。）這倒不是說出家需要實施嚴格的頭陀苦行，而是說這事需將一個人的精神力提昇到最高的限度。所有偉大禪師的一切言語或行爲，悉皆打從這種精神的提昇而來。他們並不是存心要跟我們打啞謎，也不是故意要使我們摸不着頭腦。他們的言行乃是一種充滿內在經驗的靈魂所作的自然流露。因此，除非我們將自己提昇到與他們同等的高度，否則的話，對於生命便得不到與他們同等的見地。羅斯金（Ruskin）有言：「此外還可確定的是，設使作者果然不同凡響，你便無法一下看出他的整個意義——豈止如此，縱使你費很久的時間也看不出他的整個意義。這倒不是他不說他要說的話，也不是他不運用有力的字眼；而是他無法將他要說的話完全說出，而說來尤爲奇怪的是，他不得不用一種隱藏的方式和譬喻的辦法說出；以使他可以確信你需要如此。我既看不出這事的道理究竟何在，亦不會分析智者心中那種殘忍的沉默，那種沉默總是使他們隱藏他們的內在思想。他們只可用獎勵的辦法而不能用幫助的方式將它交付於你，而他們亦將使他們自己相信你當之無愧——在他們尚未讓你得到它之前。」因此，這把開啓智慧寶庫的鑰匙，只有在我們經過一番耐心而又艱苦的精神奮鬥之後，才會交給我們。

我們的心中通常都塞滿着各式各樣的知識渣滓和情感的垃圾。不用說，這些東西在我們的日常生活中，莫不皆有其本身的用處。這是無可否認的事實。但是，我們之所以被弄得焦頭爛額，以致在束縛的感覺之下痛苦呻吟，主要就是因了這些東西的累積。每當我們想要前進時，它們就

拘束我們，阻碍我們，並在我們的精神天地間撒下一道厚重的障幕。我們感到我們好像經常生活在限制之下一般。我們渴求自由自在的生活，但似乎總是求而不得。禪師們深知此點，因爲他們是過來人，已經通過這樣的生活經驗。他們要使我們擺脫所有這一切沉重的負擔，唯有如此，我們才能有眞實而又晴朗的生活。因此，他們這才對我們說上一言半句，並以行動加以學示，對於這些，我們如果得到正確的體會，即可擺脫這些知識果積物的壓迫和專制。但這種體悟却不那麼容易得到。由於久已習慣於這種壓迫的關係，心靈的慣性也變成難改的積習了。實在說來，它已深入吾人的生活根本之中，使得整個的性格結構都被推翻了。因此，這種重建的歷程可說是血淚斑斑的。但是，若不如此的話，偉大禪師們所達到的高度，也就無法達到了；禪的眞理，除非你用全副的力量去參究，否則便無參透的時期，路上佈滿了荆棘和藤蔓，同時却又奇滑無比。這並不是一種打發時間的事情，而是一件嚴肅的人生工作，非行爲懶散的人所可敢於嘗試。這眞是一種精神上的鐵砧，是你應將你的性情放在上面加以反覆鎚鍊的利器。「什麼是禪？」對於這個問題，有位禪師做了這樣一句答話：「熱火熬油。」我們必須透過這種燒烤的經驗，而後禪才會對我們點頭微笑着說，「你到家了。」

在禪師們所說的這類話中，可在我們的心中引發一次大革命的一句是：原是儒者的龐蘊居士問馬祖（七八八）云：「不與萬法爲侶者是什麼人？」馬祖答云：「待你一口吸盡西江水即向你道！」對於人類思想史中這個極端嚴肅的問題所作的這個答話，是多麼的不相關聯！這簡直可以說是一種褻瀆，是一種大不敬！——假如我們知道世上究有多少心靈被這個沉重的問題壓得擡不起頭來的話。但是，正如所有一切的禪者都熟知的一樣，馬祖的篤實眞切是無可置疑的。實在說來，禪在六祖慧能以後的崛起，可說就是由於馬祖的解行出衆，他的手下出了八十多位完全合格

的禪師，而身爲傑出居士禪者之一的龐蘊，則有中國佛教維摩詰的盛譽，可謂名不虛傳。這兩位禪門巨將之間的對談，絕不會是一種懶散的遊戲。不論外表上顯得多麼輕鬆乃至多麼逍遙，但這裏面却藏着一顆極其尊貴的珠寶，爲禪林文學所罕見，我們眞不知道究有多少禪人曾因馬祖這句難解的話而汗流浹背乃至涕淚交流！

下面另舉一個例子：僧問長沙景岑禪師：「南泉遷化後到哪裏去了？」這位禪師答道：「石頭當沙彌時曾見六祖。」僧云：「我問的不是石頭當沙彌的事。我想知道的是：南泉死後到哪裏去了？」「這，」禪師答云：「這眞叫人費思量。」（原語爲「敎伊尋思去。」——譯者。）

靈魂的不滅是另一個大問題。我們幾乎可以說，宗教的歷史就是建立在這個問題上面。人人都想知道死後的生命眞相。吾人離開這個世間之後到哪裏去呢？是不是眞有來生呢？或者，是不是此生完了就是一切完了呢？儘管有許多人不理「不與萬法爲侶者」究竟何指，但沒有一個人不自問死後的命運如何——至少一生中要問一次。石頭當沙彌時是否曾見六祖，與南泉的遷化似乎沒有任何關聯。南泉是長沙的老師，來僧問他他的老師死後到哪裏去了，是很自然的事情。從一般的邏輯規則來看，長沙的答話不是答話。故又復問一次，但這位禪師的答話仍然是支吾其詞。那麼，這個「這眞叫人費思量」（「敎伊尋思」）究作何解呢？由此可見，禪是一樣東西而邏輯則是另一回事情。我們如果不明此點，乃至指望禪給我們一個合乎邏輯條理而又可用理知舉示的答案，那我們就是完全誤解了禪的意義。一開頭我不就說過禪所面對的是事實而非推理嗎？而這便是禪直達心性基礎的根本要點。理知通常都不能將我們帶到那裏，因爲我們並不是活在理知的裏面，而是活在意志之中。勞倫斯修士（Brother Lawrence）道出了此中的眞意，他（在『天主顯示的實際』中）說：「我們應該明白理解的事實與意志的事實大爲不同：比較起來，前者毫

無價值，而後者則是一切。」

禪林文學中隨處皆是這類的語句，看來好似信口說出的一樣，非常自然，非常天眞，但對禪有眞實認識的人可以證明，所有這些由禪師們隨口說出的語句，莫不皆如要命的毒藥一般，一經吞入，就會造成比九度絞腸還要厲害的痛苦。但只有經過這樣的痛苦和煩悶之後，所有一切內部的汚穢才能蕩除淨盡，而只有如此，一個人才能有一副新的眼睛看待人生。說來奇怪的是，一個人一旦通過了這些內心的掙扎之後，禪也就變得明白易解了。然而事實却是：禪是一種實際的親身經驗，而不是由分析或比較得來的一種認識。「不是詩人莫論詩；只有病人了解病。」這兩句話說明了整個的情形。我們的心要如此純熟，才能與禪師的心合調。如此，則一絃既響而他弦卽應，這是必然的事情。諧和的音調總是出自二絃或多絃的相互共鳴。因此，禪要爲我們去做的事情，就是調節我們的心弦，使之成爲順從和領略老師意旨的利器。換個方式，借用心理學的用語來說，禪可釋放吾人可能貯存、但在通常情況下有所不知的任何種類的能力。

有人說，禪是一種自我暗示作用（self-suggestion）。但這句話什麼也不能說明。「大和魂」（Yamato-damashi）這三個字一經提出之後，似乎卽可在絕大多數的日本人心中引發一種狂熱的愛國感情。日本人教他們的子女尊敬朝陽的國旗，因此，當兵士們一旦來到軍旗的前面，他們便會自動自發地擧手敬禮。當一個男孩被指行爲不像一個小武士而有辱祖先的名聲時，他就會立刻鼓起勇氣，抗拒任何的誘惑。對於日本人而言，所有這些觀念，皆是釋放能力的觀念，而這種能力的釋放，據某些心理學家說，就是自我暗示的作用。社會的習俗和想像的本能，亦可視爲自我暗示的作用。道德或精神的訓練亦然。往往提出一個範例教學生去追隨或仿效。由於暗示的作用，這個觀念便在他們的心中逐漸生根，乃至使他們終於依而行之，好像出自他們自己的意

願一般。自我暗示是一種無益的學說，因爲它什麼也不能說明。當他們說禪是一種自我暗示作用時，我們對於禪是不是就有了更爲清楚的認識呢？有些人認爲，用一種新近流行的術語指稱某些現象，是一種合乎科學的辦法，並以此爲滿足，好似他們已以一種富於啓示的方式處理了那些現象一般。禪的研究工作非由比較深入的心理學家承擔不可。

有人認爲，吾人的意識之中仍有一個未知的境域，尚未做過澈底而有系統的探測。這個境域有時稱爲「下意識」(the Subconscious)，有時稱爲「潛意識」或「無意識」(the Unconscious)。這是一個充滿朦朧形象的國度，不用說，絕大多數的科學家都怕涉足其中。我們絕不可因爲如此便否定這個國度的存在爲事實。正如吾人的通常意識中充滿着種種可能的形象一樣——有益的形象與有害的形象，有系統的形象與紊亂的形象，明晰的形象與含混的形象，强盛的形象與衰頹的形象；我們的下意識境域亦然，也是一種堆着各式各樣神秘能力的倉庫——顧名思義，所有一切被稱爲潛在的能力，非常的能力，心靈的能力，或者精神的能力。可以用來澈見吾人本身自性的能力，亦可潛在其中，而禪要在吾人的意識之中喚起的，也許就是那個。不論如何，禪師們常用譬喻的方式談到打開一隻頂門眼或第三眼的事。「開悟」一詞就是用於此種「開眼」的一個常用俗語。

這到底是怎樣生效的呢？

冥想或觀想那些由有知性或想像照明的內在境域之中直接發出的那些語句或動作、以及預計可以成功地消滅一切由無明和混淆所引動的那些語句和動作。❻

說到此處，介紹讀者認識禪師們爲學者開眼所用的一些方法❼，也許不無趣味。禪師們上堂(課)時頻頻使用各種宗教標幟，倒如佛子(hossu)❽，竹篦(shippe)❾，如意(nyoi)❿，

或拄杖（shujvo）等等東西，是非常自然的事情。上列最後一項，似乎是在擧示禪的眞理時最爲流行的一種道具，且讓我在此略擧幾個使用之例吧。

據長慶慧稜禪師說：「識得拄杖子，一生參禪事畢。」這使我們想到了丁尼生的牆縫中的小花。因爲，我們只要明白有關手杖的道理，也就明白「上帝與人是啥」了；這也就是說，我們也就澈見了我們自己的自性了，而這種澈見的功夫最後將可截斷所有一切破壞吾人心靈清淨的疑惑和迷執。由此可見，拄杖子在禪裏的意義是不難理解的。

芭蕉慧清禪師（大約十世紀時的人）某次上堂拈起拄杖云：「你有拄杖子，我給你拄杖子；你無拄杖子，我奪却你拄杖子。」說罷，便靠拄杖下座。這是最具特色的禪語之一。但是，後來大潙慕喆却以與此直接相反的話提出相當大膽的挑戰說：「大潙卽不然：你有拄杖子，我奪却你拄杖子；你無拄杖子，我與你拄杖子。大潙卽如是，諸人還用得也未？若用得，德山先鋒，臨濟後令；若也用不得，且還本主！」

有一位僧人走近睦州說：「如何是超佛越祖之談？」他忽然擡起拄杖示衆云：「我喚作拄杖，你喚作什麼？」其僧無語，他又以拄杖示之云：「超佛越祖之談，是你問的麼？」

❻ 禪有其本身的所謂「習禪」之道，因爲禪的法門不同於一般俗稱的或小乘所謂的「禪定」。禪與純粹的清靜無爲或「冥於禪寂」不相爲謀。關於此點，我也許可有另一個討論的機會。

❼ 另見本書「禪的實際教學方法」。

❽ 原是印度人用以驅除蚊蟲的一種用具。

❾ 一種長約數尺的竹板。

❿ 亦爲一種棒子，刻成種種奇妙的形狀，其製作的材料可有多種。直譯的意思是「如君之意」。（梵文稱爲 cinta）。

對於睦州這幾句話，粗心看過的人也許會以爲它們是十足的無意味語。這根拄杖是否稱作拄杖，就超越吾人知識限域的聖智而言，似乎都沒有太大的關係。不過，另一位偉大禪師雲門所說的一番話，也許比較容易接近一些。某次，他亦在大衆面前舉起拄杖說：「凡夫實謂之有；二乘析謂之無；緣覺謂之幻有；菩薩當體卽空。」但是，他接着說道：「衲僧家見拄杖便喚作拄杖；行但行，坐但坐。不得動着！」

雖然仍是那一根微不足道的舊手杖，但雲門禪師這回却爲它作了遠爲神秘的陳述：「拄杖子化爲龍，呑却乾坤了也。山河大地甚處得來？」又一次，有僧引用一位古德（古代的佛學大德）的話問云：「敲空作響，擊木無聲，如何？」他拈起拄杖敲空中云：「啊呀！啊呀！」又敲板頭云：「有聲麼？」僧云：「有聲。」[11]至此，這位大師叫道：「你這個俗漢！」

此例甚多，不勝枚舉，姑且打住，但我希望你們中能有人問我如下的問題：「這些語句與一個人的自見自性有何關係呢？在這些顯然沒有意義的關於手杖的胡扯與無限重要的關於人生眞相的問題之間，究有什麼意義呢？

我用下列兩節文字作答，一出慈明禪師，一出圓悟禪師。慈明在他的語錄裏面說道：「一塵纔起，大地全收。一毛頭獅子百億毛頭現，百億毛頭獅子一毛頭現。千頭萬頭，但識取一頭。」乃豎起拄杖子云：「這個是我的拄杖，那個是一頭？」喝一喝，卓拄杖一下，下座。

[11] 這使我們想到了保福從展禪師的一段公案：這位禪師見有一僧來參，拈起柱杖敲一下柱子，又敲一下來僧，來僧呼痛，他問：「這個爲什麼不痛？」

圓悟在『碧巖錄』⑫中為俱胝「一指頭禪」⑬所作的引介裏亦表達了這個意思：

「一塵舉，大地收；一花開，世界起。只如塵未舉、花未開時，如何着眼？所以道，如斬一綟絲，一斬一切斬；如染一綟絲，一染一切染。只如今便將葛藤截斷，運出自己家珍。高低普應，前後無差，各各現成……」

⑫『碧巖錄』是由一百則禪門公案加上雪竇禪師的詩偈、並附圓悟禪師之解說與評唱編印而成的集錄。此書於鎌倉時代傳入東瀛，此後卽成為禪門尤其是臨濟派下最重要的教科書，有「宗門第一書」之稱。

⑬俱胝是天龍禪師的得法弟子，大概為唐末時代的人。他剛住庵不久，有一位名叫實際的行脚尼師來訪。這位尼師直入菴中，斗笠也不脫下，就持錫（杖）繞着他坐的禪榻轉了三匝，說道：「道得卽下笠！」如是問了三次，俱胝皆無言以對，尼師便欲起去。俱胝對他說道：「天勢稍晚，且留一宿！」尼師答云：「道得卽宿！」俱胝仍然無言以對，這位尼師便走了。這對俱胝自然是很大的打擊，因此他自憐自艾地歎氣說：「我雖處丈夫之形，而無丈夫之氣！」遂發憤要努力參禪悟道，因此準備棄菴外出行脚，參訪明師。但當夜有山神託夢給他說：「不須離此，來日有肉身菩薩為你說法，不須遠去！」次日果有一位天龍禪師來到，俱胝遂乃迎接，並將昨日受窘之事說了一遍，天龍只豎一指示之，並沒有對他說什麽大道理，但這已經足以立卽使得俱胝開了法眼而徹悟了禪的根本要意。據說自此以後，凡是有人來向他請教禪的問題，不論來人問的究係什麼，俱胝悉皆豎起一指作答。

他的菴中有一童子，因見師父以豎指頭答覆人家的問話，也就仿效師父的做法，凡有人問他關於師父說法的事，也以豎指作答，並以此報告師父。俱胝見他也豎一指，立卽以刀斫斷童子的手指。童子呼痛奔出，俱胝叫他一聲，童子回首；俱胝却豎起他的指頭，童子忽然啓悟，體會了天龍和俱胝和尚的「一指頭禪」的眞意。

以上所作的簡介，希望能使讀者對於禪的現狀及其千餘年來在遠東地區的傳授情形，能有一個大體但難免有些模糊的認識。下面，我首先想要探求的，是禪在佛陀的靈悟本身方面的發源；因爲，禪一直被人認爲偏離一般所知的佛敎，尤其是阿含或尼科耶集經（The Āgamas or Nikāyas）所傳的敎義太遠，而不時受到批評。就實而言，毫無疑問的是，儘管禪是中國人心的土產，但究其發展的路線，則需返溯到它的印度祖師的親身體驗上面。關於此點，除非能夠明白其與民族心理特性的關係，否則的話，禪在中國佛敎徒之間的成長情況便難以理解。畢竟說來，禪終究是脫了印度外衣的大乘佛敎宗派之一。其次我想要談到的，是禪自它的眞正始祖菩提達摩以後在中國的發展歷史。禪自它的這位印度開山祖師圓寂以後，便由繼其衣鉢的五位祖師悄悄助其成熟而傳承下來。到了六祖慧能開始傳播禪的福音時，它已不再是印度禪而是純粹的中國禪了，而我們今日所說的禪，就是始自六祖的禪。六祖給中國禪宗發展所定的此種明確路線，由於有其繼嗣的得力處理，不僅是在容量方面，同時在內含方面亦得到了它的力量。因此，中國禪史的第一部分自然也就與他同時告一段落了。至於禪的中心事實，當然是在達到開悟或開眼的境界，這是我接着所要談到的主題。敍述的方式有些通俗，因爲，這裏的主要意念，不僅在於展示人間確有一種直悟眞理的事情，同時亦在擧示禪者所證悟境有其獨特的地方。只有明白了禪悟的意義之後，我們才能以邏輯的方式認識禪師們用以引發此種革命性悟境所取的手段——在學者看來多少有些理智的方法。我已將禪師們所取的部分實用禪法分成了若干項目，但在此處，我對這種分類辦法並無求全之意。禪堂是禪宗的一種特有的設施，想對禪宗及其敎育制度有所認識的人，不可忽視。但禪宗的此種獨特組織，在此之前，從來未曾有人描述過。希望讀者能在這裏讀到一個有趣的項目，足以使他得到透徹的認識。儘管禪宣稱它是佛敎的「頓超」的一翼，但在走向它的究

極目標方面，亦有其層次分明的進階存在其間，故而最後一章便是介紹此種層次的「十牛圖」。

在習禪的過程當中，此外還有其他許多項目應當有所認識，而在這些項目之中，亦有作者認為更為重要的地方，一併留待這部論叢的第二系列加以論列。

禪：中國人對於開悟之說所作的解釋

㈠ 引言

在開始討論本文的主要意旨之前，亦即在考索中國人將開悟之說用於實際生活方面的禪道之前，我想先將某些禪學批評家對禪所取的態度做一些基本的說明，藉以闡明禪在整個佛教之中的地位。據此等批評家說，禪的佛教不是佛教；它是與佛教精神頗不相合的一種東西，可以說是任何宗教史中都可常常見到的一種偏差。因此，他們認爲禪是一種畸形，常見於思想與感情的流動河道不同於佛教思想主流的民族之中。此種說法是否屬實，一方面，我們只要明白佛教的眞正精神究係什麼，即可得一決定；另一方面，我們只要知道禪的學理在被遠東承認的佛教主要觀念中究佔怎樣的位置，亦可得一決定。此外，我們對於一般宗教經驗的開發情形如果能有一些認識，亦頗理想。對於這些問題，倘使我們不想從宗教歷史與哲學的見地求得一個澈底認識的話，我們就會因爲禪表面上不像對佛教有先入之見的人所想的那樣而被武斷地斷定禪不是佛教。因此，我對這些問題所作的陳述，將可爲此一主要論題的展開做一個舖路的工作。

誠然，從表面上看來，禪的裏面確是有一些十分奇異，乃至極不合理的東西，足以使得所謂原始佛教的虔誠佛徒大吃一驚而遽下結論，說：禪不是佛教，只是佛教的一個中國異形或變體而

。舉例言之，對於下面所引的一篇陳述，他們究將作何解釋呢？在南泉語錄中，我們讀到：池州崔使君問五祖宏忍大師：「徒衆五百，何以能大師獨受衣傳信，餘人爲什麼不得？」五祖云：「四百九十九人盡會佛法，惟有能大師是過量人，所以傳衣信。」南泉對此評述說：「空劫之時無一切名字，佛纔出世來便有名字，所以取相……只爲今時執着文字，限量不等，大道一切實無凡聖。若有名字，皆屬限量。所以江西老宿云：『不是心，不是佛，不是物。』且教後人這麼行履。今時盡擬將心體會大道。道若與麼學，直至彌勒佛出世〔等於說：直到世界末日〕還須發心始得。有什麼自由分？只如五祖會下四百九十九人盡會佛法，惟有盧行者一人不會佛法❶；只會道，不會別事。」

上引各語，在禪籍裏面並不是什麼非常奇特的語句，只是在大多數禪學批評者看來，才顯得有些刺耳。佛教受到了平白的否定，而有關佛教的知識，亦被認爲不是學禪所不可或缺的要件，但與此正好相反的是，這個禪的大道與佛教的遮遣的辦法或多或少是一致的。此話怎講？下面且

❶ 試以此點與六祖本人所說的話做一比較：有人問他怎會繼承五祖的衣鉢時，他說：「因爲我不會佛法。」且讓我再從『凱那奧義書』(the Kena-Upanishad) 引出一節做個對比，因爲，在這部奧義書中，讀者可以看到那位婆羅門先知與那些禪師之間的一個十足的巧合，而這個巧合不僅是在思想方面而已，即在表現的方式上亦然：

不想的人想到；
想的人不知道。
理解的人不解；
不理解的人明瞭。

道家神秘主義的始祖老子，也有這樣的精神，他說：「知者不言，言者不知。」

爲這個問題做一個嘗試性的解答。

(二) 佛教的生命與精神

爲了說明此點，並證明禪所宜稱的傳承佛教的心髓，而不是傳承它的系統化或公式的文字典籍爲正當，我們必須直探佛教的根本精神，直探佛教的根本精神，則須剝去它的一切外在及其他附加物，因爲，此等外在及其他附加物，不僅妨碍它底固有生命的作用，同時亦可使我們把次要的東西視爲它的根本。我們知道，橡子與橡樹大爲不同，但橡子只要繼續生長下去，它們之間的同一便是必然的結論了。若要實實在在地透視橡子的眞性，必須透過它的種種歷史階段，去追蹤一種沒有中斷的發展情形。假如種子仍是種子而除此之外別無其他的話，則其中便無生命可言；儘管它是一種已經完成的作品，但是，除了作爲一件歷史古玩之外，對於吾人的宗教經驗毫無價值。同樣的，若要確定佛教的性質如何，我們必須縱觀它的整個發展路線，它的裏面究有哪些最爲健康、最有活力的胚種，將它導入如今的這種成熟之境。我們只要這樣做了，不但便可看出禪到底是怎樣被視爲佛教的一個方面的了，而且，實在說來，更可看出禪到底是如何被視爲佛教裏面的一個最最重要的因子了。

由此可知，我們若要充分瞭解歷史悠久的現存宗教的特性，最好的辦法，是將它的始祖與它的教義分離開來，因爲前者是後者發展的一個最爲有力的決定因素。我說這話的意思約有數層，其一，這裏所謂的始祖，當初並沒有想到要做後來以他的名義成長起來的任何宗教系統的開山祖師；其次，對他的門人而言，在他仍然健在的時候，他的人格並不是獨立於他的教義之外的一種

東西——至少，就他們所知的事實而言；第三，原本不知不覺地在他們的心中作用着的、他們的老師的人格特性，在他過世之後，在他們心中潛滋暗長而成的最大强度出而進入了前景之中；最後，始祖的人格在其門人的心中日漸增長，力量非常之大，乃至成了他的教義的根本核心；這也就是說，後者已經成了闡釋前者的解說。

假如我們認爲，任何現存的宗教系統，都是由它的教祖作爲他的心靈的完全成熟的產品傳授而來，因而以爲，弟子對他們的教祖及其教義兩者，皆須作爲一種神聖遺產加以抱持，不可被他們的個別宗教經驗內容所褻瀆，那將是一種大大的誤解。因爲，這種看法由於未能想到吾人的精神生命究係什麼而使宗教變成澈底的頑石。但是，這種靜態的保守論總是受到從動力觀點觀待宗教體系的進步派的反對。而這兩個在人類任何其他活動範圍之中互相衝突的勢力，亦如在其他各種活動範圍之內所見的一樣，交織而成今日的宗教歷史。實在說來，歷史就是此種衝突的記錄，任何方面都是一樣。但宗教裏面有此衝突的這個事實却也顯示出：這種衝突並非沒有意義；宗教乃是一種活的能力；因爲，它們不但可以逐漸揭示原始信仰的潛在含意，而且可以以一種當初做夢也沒想到的方式使它更爲充實。這種情形的發生，不僅與教祖的人格有關，與他的教義亦有關係，而其結果則是一種令人驚異的複雜甚至混亂，往往使我們無法看清一種活的宗教體系的特質究係什麼。

教主仍在他的信徒與弟子之間活動時，後者對他們的領袖其人及其言教是不分彼此的；因爲言教要由其人而得實現，而其人則是對他的言教所作的一種活的解釋。信奉他的言教就是追隨他的脚步——這也就是說，敬信他的本人。單是他在他們之間出現這一點，就足以啓示他們，鼓舞

他們，使他們信仰他所教導的眞理了。儘管他們對他的言教也許不甚了然，但他闡示的那種權威神情，却使他們深信他所說的眞理及其永恆價值，心裏不會存有任何疑影。只要他繼續活在他們當中並對他們講述他的敎義，其人本身便會作爲一種個別的統一使他們感到吸力。縱使是在他們退隱山林、思維他所敎示的眞理（此係一種精神或靈的修煉）時，其人的形象仍然不離在他們的心眼之前。

但是，當他那種莊嚴而又感人的人格不再以肉身顯現時，情形就不同了。他所說的言教仍存人間，他的信徒亦可口誦心維，但它與它底創造者之間的人的關係已經失去了；曾經將他本人與他的言教緊緊連在一起的那條鏈子已經斷了。當他們想到他的敎義眞理時，他們會情不自禁地將他們的導師視爲一個比他們本身遠爲深刻、遠爲高貴的靈魂。在有意或無意之間被看出以種種方式存在於師徒之間的那些相似之處逐漸消失，而在這些相似之處逐漸消失的當兒，另外一面——使他與他的弟子大爲不同的另一面——便以更爲顯著、更爲不可抗拒的形勢擡起頭來。其結果是使他們深信他係出自一個頗爲獨特的精神或靈的根源。神化的歷程或作用就這樣繼續不斷地進行着，直到這位大師去世數百年後，成爲最高存在本身的一種直接顯示——實在說來，他就是曾以肉身存在的最高神明，曾有一種神聖的人性在他身上得到完美的體現。他曾是神子或佛陀，故而也是世人的救護者。自此而後，他本人將被視爲獨立於他的言教之外的一種存在；他在他的信徒眼中佔據着一個中心的位置。不用說，他的敎說十分重要，但此種言教主要係出自一位如此高貴的心靈之中，不一定含有慈愛或啓悟的眞理。實在說來，此種言教要從這位導師的神聖人格加以解說。到了此時，後者已經統御整個系統了；他成了放射啓悟之光的核心；只有將他當作救主加以信奉，才有得救的可能❷。

到了此時，這種人格或神性的周圍，將有各式各樣的哲學體系產生出來，而這些哲學體系精神上雖以他自己的言教爲基礎，但亦可因弟子們的精神或靈的感受不同而有或多或少的修正。這種情形，倘非教主的人格在信徒心中激起深切的宗教情感的話，也許就不會發生了，這話的意思是說，使得信徒對言教最感興趣的，根本上並不是言教的本身，而是賦予言教以生命的那個，沒有那個，也就沒有言教可言了。我們深信一種言教的眞理，並不總是因爲它以十分合乎邏輯的方式提出，而是因爲它的裏面有一種發人深省的生命脈動，貫串其間。我們最初對它感到訝異，而後嘗試證明它的眞理。理解固然不可或缺，但單是理解是不足以感動我們去拿本身的靈魂來作冒險的。

在日本，最偉大的宗教靈魂之一，某次坦率地說道❸：「我不在乎我入地獄還是到什麼別的地方去，只因爲我的老師教我念佛，我就修行念佛法門。」這倒不是盲目地接受老師的指示，而是老師身上有着某種令人嚮往的東西，使得弟子情不自禁地、全心全意去信奉那個東西。單是邏

❷ 佛陀肉身之外的法身觀念，原是邏輯上的必然結果。且看『增一阿含經』(Ekottara-Āgama) 一卷第四十四：「我釋迦文佛壽命極長。所以然者：肉身雖取滅度，法身存在。」但法身實在太抽象、太超越了，無法對受苦的衆生發生直接的作用；衆生需有較爲具體而又明白的東西，才能有親切的感應。因此，故需有另一種佛身，亦即報身的觀念，始能完成佛陀三身的教義。

❸ 親鸞對法然的教學所抱的絕對信心，可從此處所引的文字看出，眞宗（日本的淨土宗）係由親鸞的內證經驗而來，並非出於哲學的推理。他先有內證經驗，而在向他自己解釋並傳達他人時，則以各種經典作爲證明。由他如此寫下來的言教、修行、信心、以及證入，使得眞宗的信仰奠立了一種知性和精神的基礎。在宗教中，正如在其他人生事務上一樣，是信仰先於推理。要緊的是，當我們追溯觀念的發展形跡時，不可忘了這個事實。

輯論理是不會感動我們的；其間需有某種超於理智的東西才行。保羅堅持說：「設使基督不能復活，你的信心便是枉然，而你的罪過也就不能解脫了。」他這麼說並不是訴諸吾人的邏輯觀念，而是訴諸我們的精神渴慕。事物是否曾像年代記的歷史事實一般存在過，那是無關緊要的；我們最關心的事，是吾人內在靈感的圓成；縱使是所謂的客觀事實，亦可加以適當的陶鑄，以使吾人的精神生活要求獲得最佳的結果。大凡經過許多世紀的成長而得留傳下來的宗教，它的創立者的人格必然有完全合乎此等精神要求的一切優點。到他本身一旦逝世之後，而其人及其言教亦在其信徒的宗教意識之中分開之時，他就會立即佔據他們的精神趣向的核心，而他的所有一切言教也就以種種不同的方式來說明這個事實——假如他曾有過足够偉大的引人之處的話。

更加具體一點地舉例來說，吾人今日所知的基督教，究竟有多少是基督本人的言教？有多少是保羅、約翰、彼得、奧古斯丁、乃至亞里斯多德的貢獻？基督教教理的堂皇結構，乃是曾得它的歷代領導人物親身體驗過的基督教的信仰之作；它並不是某一個人的作品，甚至也不是基督的作品。因爲，教理神學不一定總須關心歷史的事實；因爲，比之基督教的宗教眞理來，教理神學只是一種相當次要的東西：因爲宗教眞理應該不止是如今或過去的樣子。它的目標在於建立天下皆準的東西，而天下皆準的東西，正如基督教教理神學的若干現代代表所主張的一樣，是不會受到歷史的事實或非事實因素的傷害的。基督是否眞的自稱過彌賽亞，這在基督教神學家之間至今仍是一個未決的重要歷史論題。有人說，就基督教的信仰而言，基督是否曾經自稱彌賽亞，這都沒有什麼關係。儘管神學上有着諸如此類的重大難題，但基督仍不失爲基督教的核心。基督教的建築係以耶穌其人爲中心而建立起來。佛教徒不但可以接受他的某些言教，對他的宗教經驗內容亦可產生某種共鳴，但只要不把基督當作「基督」或「我主」加以信奉，他們就不是基督教徒。

由此可知，基督教不僅是由耶穌本身的言教所構成，同時還有從他死後所逐漸累積而成的，後人對他的人格與學說所作的一切教理上和冥想上的解說，存在其間。換言之，基督本人並未用他自己的名字創立這種宗教體系，而是被他的信徒或追隨者們奉爲這個宗教的創始人。設使他仍活在他們之間的話，而他會同意或承認如今加在自稱基督徒身上所有這一切學說、信仰、以及修爲，那是很難講得通的話。如果有人問他，所有這一些淵博的教義神學，是否就是他的宗教時，他也許會不知如何回答哩。很可能的是，他也許會坦白承認，他對現代基督教神學所有這一切哲理上的玄微奧義全然無知哩。但從現代基督徒的觀點來說，他們會極其明白地向我們保證，說他們的宗教出自「一個不二的起點和一個原始的基本人物」，亦即作爲救主的耶穌，而他們的宗教團體所經驗的多重建設和轉變，並未影響到他們的特有基督信仰。他們之爲基督教徒，正如他們是原始社團之中的兄弟一樣；因爲，除了歷史的延續之外，尚有合乎內在需要的成長與發展，與之齊頭並進。將某一時代的文化形態視爲神聖的東西並以此種理由傳承下去，無異是壓制吾人追求永恆實情的精神渴望。我想，這就是進步的現代基督教徒所取的立場。

那麼，進步的現代佛教徒對於作爲佛教精髓的佛教信仰所取態度如何呢？佛陀的弟子所想的佛陀又是怎樣的呢？佛果的性質和價值是什麼呢？如果我們只將佛教解釋爲佛陀的言教的話，如此做能不能說明順着歷史的進程發展的佛教生命呢？佛教的生命難道不是佛陀本身內在精神生命的展開、而是他對他的內在生命所作的說明、亦即被作爲佛教三藏中的法藏記錄下來的言教麼？佛陀的言教之中難道沒有賦予佛教以生命，並支持整個亞洲佛教史中所特有的一切論證和論戰的東西麼？這種生命就是進步的佛教徒所要努力掌握的東西。

由此可見，只將佛教視爲佛陀本人所建立的一系教說與修爲，是與佛陀的生命和言教頗不相

符的一種看法；因爲，除了這些之外，尙有佛弟子所有的一切經驗和論述，尤其是述及佛陀的人格及與他本身學說有關的部分，作爲它的最爲重要的組成要素，存在其間。佛教並不是完全武裝好了才從佛陀的心中出發，就像〔主司智慧、學問、以及戰爭的羅馬女神〕明妮娃（Minerva）從〔主神〕邱比特（Jupiter）那裏出發一樣。一種完全的佛教學說，自始就是對佛教所作的一種靜觀，將它從繼續不斷地成長中分離出來。我們的宗教經驗超越時間的限制，故其不斷擴展的內含需有一種更有生氣的表現方式，使其繼續成長而不致自相矛盾或傷害自己。只要佛教是一種有生命的宗教，而不是一種用沒有生機的材料塡充起來的歷史木乃伊，它就能夠吸收、同化一切有助生長的東西。對於任何一種富於生命的有機物而言，這是極其自然的事情。而這種生命是可以從種種不同的形式和結構方面加以追蹤的。

據巴利佛教與阿含佛典學者表示，佛陀所教導的一切，就其有系統的言教來看，似乎綜結於「四聖諦」、「十二因緣」、「八正道」，以及「無我」與「涅槃」之學中。設使此說不虛的話，則我們所稱的原始佛教，單就教理的一面而言，可說是一種相當單純的東西，其中沒有任何頗有前途，乃至建立包括名爲小乘與大乘佛教兩者的堂皇組織。如欲澈底瞭解佛教，我們必須潛入它的底部，探測它的活的精神。大凡以略窺教理的淺處爲滿足的人，多半會看走眞正可以解釋佛教內在生命的根本精神。佛陀言教中較深的東西，不是未能引發某些親炙弟子的興味，就是他們未能意識到驅使他們親近這位導師的那種眞正精神力量。假如我們想要觸及佛教成長不息的生命動力，就必須到它的下面去看才行。無論佛陀有多偉大，他既不能使一頭豺狼變成獅子，更沒有辦法使一頭豺狼去領悟高於獸性的佛性。正如其後的佛教徒所說的一樣，「唯佛知佛」；設使吾人的主觀生命尙未提昇到與佛等齊的地步，構成他的內在生命的那許多要素，使非我們所可得

而瞭解；我們只能生活在我們本身的世界之中，超出這個世界的任何其他世界，便非我們所可得而知之了❹。因此，設使原始佛徒讀盡了他們所記錄的有關導師的生活經文，而除此之外別無其他的話，那也不能證明所有一切屬於佛陀的東西至此已經竭盡無餘了。在這當中，也許還有其他一些佛徒，由於他們本身的內在意識具有一種更為繁富的內含，以致能夠更深一層地透入他的內在生命，亦非不可能之事。如此，則宗教的歷史就成了吾人本身的精神開展史了。不妨說，我們必須以生物學的方式而非機械論的辦法觀待佛教。我們一旦採取了這種態度，縱使是「四聖諦」那樣簡單的教說，也就可以孕含更深的眞理了。

佛陀既然不是一位形而上學家，自然不會討論此類與得證涅槃境界沒有實際關係的純粹學理項目。對於當時印度人所討論的那些哲學問題，他也許曾經有他自己的看法，但他跟其他宗教領袖一樣，他的主要興趣在於此等思維的實際結果而不在於此種思維的本身。他急欲拔除深入肌肉

❹對於此點，佛陀本人最為清楚；他在開悟之初就已明白，他所悟得的境界無法傳授別人，就是傳授了，別人也不會懂得。這就是他在展開他的宗教事業之初，想要直入涅槃而不轉法輪的原因。我們在一部屬於『阿含經』類的『過去現在因果經』中讀到：「我在此處，盡一切漏；所作已竟，本願成滿。我所得法，甚深難解；唯佛與佛，乃能知之。一切眾生，於五濁世，為貪欲，瞋恚，愚癡，邪見，憍慢，諂曲之所覆障；薄福鈍根，無有智慧，云何能解我所得法？今我若為轉法輪者，彼必迷惑，不能信受，而生誹謗，當墮惡道，受諸苦痛！我寧默然入般涅槃！」在被認為是上舉一經的早期譯本的『修行本起經』(the Sūtra on the Story of the Discipline ——由一位名叫大力的印度佛教學者與一位西藏佛教學者孟詳譯於西元一九七年）中，並沒有提到佛陀決定入寂而不說法的事，祇是表示他所悟得的一切智，非理解可得而知，亦無法加以解說，因其高不可攀，深不可測，「大包天地，細入無間。」參見『大本緣經』（the Mahāpadāna Suttanta Digha Nikāya XIV）及『羅摩經』(the Ariyapariyesana Suttam, Majjhima, XXVI)。

的毒箭，哪有閒情去研究那枝箭的歷史，目標，以及性質？因爲，生命實在太短了，沒有時間去做那樣的事情。因此，他以這個世界的本來樣子觀待這個世界；這也就是說，他以他的宗教內省所見和他自己的評價來解釋這個世界。除了這些以外，他沒有更進一步的意欲。他將他的這種觀待世界與人生的方式稱爲「法」（Dharma），這是一個含意頗廣而且極富彈性的術語——雖然並非佛陀最先採用，因爲，在他之前已經流行了，但佛陀卻也給了它一個更深的意義。

佛陀注重實際而不尙空論，這可從他的對手對他所作的攻擊性批評看出端倪：「由於瞿曇常在空室獨坐，故而他已失去他的智慧了……就是他那智慧第一的弟子舍利弗，也像嬰兒一樣愚癡得無話可說了。」❺然雖如此，但一種未來發展的種子卻也含藏其中了。設使佛陀屈從理論的建立，他的言教也沒有成長的指望可言了。思維冥想雖然深妙，但如沒有精神生命貫穿其間的話，它的潛能不久就消耗殆盡了。佛法一直在臻於成熟之中，因爲它有一種不可思議的創造力。

顯而易見的是，佛陀對於理知具有一種頗爲實用的想法，故將許許多多的哲學問題置而不論，因其對於求得人生的究極目標沒有必要。對他而言，這是非常自然的事情。在他仍然活在他的弟子之間時，他就是一個活生生的例子，所有他的一切學理悉皆隱含其中。佛法以其種種重要的方面在他身上顯示出來，自然沒有就於懶散思維的必要，至於達磨（法），涅槃，自我，羯磨（業），菩提（悟）等等觀念的究極意義，佛陀其人的本身即是解答所有這些問題的鑰匙。弟子們並未完全明瞭此一事實的意義。當他們自以爲已經明白佛法時，他們並不知道這種明白已在佛陀的身上找到了眞正的庇護之所。佛陀的出現，對於他們所有的任何精神上的痛苦具有一種安撫

❺ 參見中譯『雜阿含經』（Samyukta Āgama）第三十二卷。

和滿足的效用；他們感到自己猶如已經投入一位安詳而又可靠的慈母懷中；對他們而言，佛陀確是這樣一位人物❻。因此他們沒有必要緊迫釘人，堅持懇求佛陀爲他們可能意識到的許多哲學問題加以開示。關於此點，他們對於佛陀的不願將他們帶入玄學的深處，是不難予以調和適應的。但在另一方面，這也給後來的佛教徒留了不少餘地，使他們得以開展本身的學理——不僅是與佛陀的言教有關的學理而已，而且還有與佛陀的言教與他的人格之間的關係有關的學說。

佛陀之入涅槃，對他的弟子而言，無異是喪失了世界之光❼，因爲，他們曾經透過他而得明

❻ 我們說佛陀其人是一種敬慕和崇拜的對象，就像他的特別理知是一種敬慕和崇拜對象一樣，是可以在『阿含經』中隨處找到例子的。「郁伽長者飲酒大醉，遙見世尊在林樹間：端正姝好，猶星中月；光耀暐曄，晃若金山；相好具足，威神巍巍；諸根寂定，無有蔽礙；成就調御，息心靜默。」（見『中阿含經』第三十八經。）此種人身的敬慕，後來竟至發展而成精神的神化，乃至人們只要一想到他或他的德性，就可相信所有一切精神上和肉體上的罪惡當卽消失。「衆生以身、口、意行惡，彼若命終，憶念如來功德，離三惡趣，得生天上；正使極惡之人，得生天上。」（見『增一阿含經』卷第三十二經。）「沙門瞿曇所至之處，衆邪惡鬼不得嬈近。若當如來來至此者，此諸鬼神各自馳散。」（仝上。）由此可見，其後的佛教使得佛陀作爲憶念的第一個對象，自是再也自然不過的事，因爲他們相信，這樣做不但可使他們不再心猿意馬，而且可使他實現佛徒生活的究竟目標。上引各節，明白地指出：一方面，佛陀的言教不但被他的信徒作爲初、中、後善的佛法加以信受；另一方面，佛陀的本身亦被他的信徒視爲充滿神力和聖德而加以崇拜，以至認爲，只要他一出現，就足以造成一種吉祥如意的氣氛——不僅祇是精神上而已，物質亦然。

❼ 佛陀涅槃時，比丘們哭叫道：「如來滅度，何其駛哉！世尊滅度，何其疾哉！大法淪翳，何其速哉！羣生長衰，！世間眼滅！」他們的悲傷難以言喩；他們猶如大樹撲倒在地，根莖枝葉悉皆粉碎；他們輾轉蠕動，猶如被斬之蛇。如此過度的哀傷表現，對於心儀佛陀其人甚於敬佩他那健全教理的人而言，可說是非常自然的事。參見巴利文的『遊行經』（Parinibbāna-suttanta）。

見世間的萬法。佛法仍在世間，而他們亦如佛陀所說的一樣努力從這當中去見佛，但它對他們已經沒有像以前那樣富於生發的效應了；由種種規則構成的道德軌範仍然得到僧團的適度遵守，但這些規則的權威性似乎已經失去了。他們退避靜處思維導師的言教，但這種思維却已不再那麼富於生趣和令人滿意了，而其自然的結果便是他們的知性作用又恢復活動了。至此，所有一切的一切，都用最大的推理功能加以解釋了。這種玄學家或形而上學家開始提出自己的主張，反對弟子以單純的心地皈敬了。從前曾以出自佛陀金口宣佈的權威命令信受奉行的東西，如今都被當作一種哲學問題加以檢討了。兩個派系準備彼此分家，而急進主義則與保守主義互相對壘，而在這兩翼當中又出現了具有種種傾向的種種部派。上座部反對大衆部，於是又有了二十多個代表種種不同層次的支派❽。

但是，我們不能把所有這些觀待佛陀及其言教的各種看法視爲不屬於佛教的構成元素而將它們排除於佛教的大門之外。此蓋由於這些看法正是支持佛教架構的東西，如果沒有它們，這個架構本身也就完全成了沒有實質的東西了。絕大數的評者對於任何具有悠久發展史的宗教所犯的錯誤，在於將它想作一個完成的思想體系，本來就是這個樣子，而事實却是：大凡有機體、有精神的東西——我們認爲宗教就是這樣的東西——都是沒有任何可以讓人用規尺在紙上描出幾何學的輪廓的。它不讓人作客觀的界定，因爲如此做，無異讓它的精神發展設下一種限制。由此可知，要知什麼是佛教，就得鑽入佛教的生命之中，從它裏面去瞭解它在歷史中作客觀展現的內幕。因

❽ 關於佛後數百年間出現的各派佛教，讀者欲知其詳，可以參見婆蘇密多羅（古友）所造的「異部宗輪論」(Samayabhedo-paracana-cakra)。

此，佛教的定義必須是促進名叫佛教的精神運動的那種生命力的意思。自從佛陀圓寂以後，所有這一切與佛陀其人、他的生活以及言教有關的學理、爭論、建立，以及解說，本質上都是構成印度佛教生命的要件，如果沒有這些，也就沒有名爲佛教的精神活動可言了。

簡而言之一句話：構成佛陀生命和精神的東西非他，只是佛陀本人的內在生命與精神；佛教就是以其教主的內在意識爲中心而建立的建築。儘管外在組織的格局與材料可以隨着歷史的進展而有所變，但是支持整個大廈的這種內在意義則不但沒有改變，而且依舊生活下去。佛陀在世之時，曾經按照隨身弟子的能力嘗試使它明白易解；這也就是說，他的弟子們曾經盡力體會他的各種言教的內在意義，以便踏上他所指出的究竟解脫之道。據說，佛陀以「一音演說」⑨，而聽衆則「隨類得解」。這是無可避免的事情，因爲，我們每一個人莫不皆有自身的內在感受，須用各人自造的用語加以解釋，故而在深度與廣度方面自然也就有種種不同的層次了。不過，以絕大多數情形而言，此處所謂的個別內在感受，也許並沒有深切而又强烈到需用絕對原創用語的程度；給一位古代精神領袖曾經創用的古老術語做一番的新的解釋，也許也就很夠了。而這便是每一個偉大歷史宗教使其內容或觀念日漸豐富的情形。以某些情況而言，也許意謂着上層建築的過度成長而在完全埋葬原創精神當中壽終正寢。這就是需要批評的地方了，但反過來說，我們也不要忘了看個清楚：那個活的原理仍在活動之中。就以佛教而言，我們必須認取的是佛陀本身的內在生命，因爲，在以他的名字爲名的一種宗教體系史中，那是它顯露本身的所在。禪家所宣稱的「傳

⑨ 參見墨勒（Max Muller）所編的『無量壽經』（the Sukhāvati-vyūha）第七頁，該處有「佛聲無量」之語。又見『妙法蓮華經』第一二八頁，該處有「一音說法」之語。百草一味的比喩，爲大乘佛教學者衆所週知。

佛心印」，卽係建基在他們的一個信念上面：禪所掌握的，是剝去了一切歷史和教理外衣的活生生的佛陀精神。

㈢ 佛教的一些重要問題

對於早期的佛教徒而言，這方面的問題尚未出現；這也就是說，他們尚未明白到，他們的整個教理與爭論的重心，在於究明佛陀的眞正內在生命，因爲這是使他們積極信仰佛陀及其言教的根本所在。佛陀圓寂之後，不知究竟爲何，他們第一次有了一種强烈的慾望，想要思索佛陀其人的本性。他們對於這種充溢整個內心、時時顯露而又歷久不衰的慾望難以抑制。佛性究由什麼構成？它的本質究係什麼？諸如此類的問題接二連三地不斷向他們襲來，而在這些問題當中，又有由於關係較爲重大而顯得更爲突出的一些，例如佛陀的開悟，他的進入涅槃，他的菩薩前身（亦卽作爲一個能够求悟的人），以及他的言教——從認識佛陀所見的言教。因此，他們便不再單從言教考索他的宗教，而要兼及它的作者了，因爲，此種言教的眞理與佛陀其人具有不可分割的有機關係，佛法之所以受到信奉，乃因爲它就是佛性的具體化身，而不必是因爲它具有十足的邏輯條理或哲學上的言之成理了。佛陀乃是開啓佛教眞理的鑰匙。

注意力一旦集中於佛法的作者佛陀其人身上之後，與他那名爲「覺悟」的內在經驗有關的問題，也就成了最爲重要的問題了。如果沒有這種覺悟的經驗，佛陀也就不成其爲佛陀了；實在說來，意爲「覺者」的「佛陀」一詞，原是他自己用來表示他的這種經驗的。一個人一旦明白了覺悟究係什麼，或者脚踏實地親自證悟一番之後，他不但就會知道佛陀超於常人的整個秘密，同時

亦可解開有關生命與人世的啞謎了。由此可見，佛教的精髓就在圓滿覺悟的學理之中了。在佛陀的這個已悟之心中，有着許多許多的東西，是他沒有也無法向他的弟子吐露的。他之所以拒絕答覆玄學或形而上學的問題，乃因爲問者的心靈尙未發展到足以充分領會整個問題含意的程度。但是，這種佛徒如果眞的想要認識他們的導師及其言教的話，他們不妨參究開悟的秘密。如今，他們既然沒有了活的導師指導他們，也就只有自行設法解決這些問題了，而這便是他們所以永不厭倦地竭盡他們的智能的原因。於是，種種不同的學理推了出來，而佛教的內容也跟着愈來愈豐富了，除了反映一個人的親身言教之外，同時也想到了某種永遠有效的東西。至此，佛教既不再祇是一種純然歷史的東西，同時也是一種永遠活着，永遠成長，以及永遠產生力量的體系了。各式各樣的大乘經論造了出來，用以開展佛陀親身證得的覺悟內容的種種方面。其中有些是思維的，有些是神秘的，還有一些是倫理和實際的。所有一切的佛教思想，就這樣以覺悟爲其中心的意念了。

跟着，作爲佛徒生活理想境界的涅槃受到了佛教哲人的眞正注意。涅槃究係存在的消滅？還是情慾的消除？無明的驅散？抑或是一種無我的狀態？佛陀是否眞的進入了一種全然滅絕的境界而置一切有情衆生的命運於不顧呢？他對他的隨身弟子所展示的那種慈愛是否已隨他的入滅而滅了呢？他不會再回到他們中間指導他們、開示他們、諦聽他們的精神苦悶了麼？像佛陀這樣一位偉大人物的價值，不能隨着他的肉身而消失；它應該作爲一種有永恒適當性的東西永遠與我們並存才是。此種觀念怎能與流行於佛陀親教弟子之間的涅槃寂滅論互相調和呢？當歷史與我們的價值觀念相衝突時，難道就不可以做滿足我們宗教渴望的解釋麼？「事實」如果沒有一個有內在基礎的根據支持着的話，它的客觀依據又是什麼呢？於是，「原始」佛教裏面常見的涅槃以及與此

相類的其他觀念之中所含的意義，在大乘經典裏面展開了各式各樣的解釋⑩。

覺悟與涅槃之間的關係是什麼呢？佛徒如何得證羅漢果呢？究係什麼使他們相信他們已經證得呢？羅漢的覺悟與佛陀的覺悟是否一樣呢？解答這些以及其他許多與此密切相關的問題這種工作，便落到了小乘和大乘佛教的各宗各派的身上。儘管他們爭論紛紜，但他們從未忘記他們全部都是佛教的教徒，而不論他們對這些問題究作何種解釋，但都忠於他們的佛教經驗。他們全都依戀他們的教主，只想對佛陀當初宣佈的信仰與言教求得透徹而又親切的認識。不用說，他們之中有的比較保守，故而希望服從正統和傳統的識法之道；而其他的一些，則如人類生活中的各個方面所顯示的一樣，由於較爲重視他們的內證經驗而充分運用形而上學的關係，便想與傳統的權威加以調和。不用說，他們所做的努力是誠實而又懇切的，因此，當他們認爲他們已經解決了此種難題或矛盾時，他們便得到了理知以及內在的滿足。實在說來，除此之外，他們也沒有其他的辦法可以走出這種精神的絕路，因爲那是他們在他們的內在生命自然而又不可避免的成長之中所碰到的困境。這就是佛教必須發展的樣子——假如它的裏面曾有任何生命需要成長的話。

儘管覺悟和涅槃與佛性這個觀念的本身皆有密切的關係，但此外尚有另一個觀念，雖對佛教的發展具有重大的意義，但與佛陀其人顯然沒有直接的關聯——雖然，這並不是究竟意義的說法。不用說，這個觀念跟覺悟和涅槃之說一樣，在佛教教義神學史上亦已有了極大的收穫。我所

⑩ 在此，我們看到了任何宗教聖書的「秘」解之所以均有其適當理由的原因，而綏登堡的感應說亦由此得到了說明。華嚴宗的神秘哲學亦有感應說的意味——雖然，不用說，它係以另一套哲學觀念爲其建立的基礎。任何事物莫不可有種種不同的解釋，這並不僅是因爲每一種判斷的當中皆有主觀的成份，同時它的裏面亦可有無限客觀關係的連繫。

指的這個觀念，就是否定吾人生命中有一個「我」的實體的「無我」之說。當這個「我」（Ātman)的觀念統治整個印度人心的時候，佛陀指出它是無明與生死的根源，實是一種大膽的宣佈。因此之故，似爲構成佛陀言教基礎的「緣起論」（The Theory of Pratitya-samutpāda），終於發現了一個爲害多端的「陰謀者」躲在吾人的精神混亂後面指揮一切。且不論早期佛教爲這個「無我」之說究竟做了什麼樣的解釋，這個觀念的本身終於亦擴及了沒有生命的東西。不僅是吾人的心靈生活的後面沒有「我」的實體，就連物理世界的裏面也沒「我」這個東西可得，這也就是說，實際上我們既然無法將行爲與行爲者分離開來，亦無法將能量從物質分離開來，更無法將生命從它的作用分離開來。就以思維而言，我們可以使得這兩個概念互相限制，但在實際事物中它們却不得不是一個，因爲我們無法將吾人的邏輯思維方式强加於具體的實在之上。如果我們將這種分離工作從思想化爲實在，我們便會遭遇許多不僅是理知上，同時也是道德與精神上的難題，使得我們遭受難以言喻的痛苦。佛陀不但曾感到了此點，並稱之爲混亂的無明（avidyā）。大乘的「性空」（Sūnyatā）之說，是一個自然的結論。但我無須在此詳述的是，此種性空之說並不是一種虛無主義或無宇宙論（acosmism），而是有着支持它並賦予它以生命的積極背景的。

對於佛徒而言，盡其知識的能力從精神體悟的觀點，在無我論或性空說的當中爲覺悟與涅槃尋得一種哲理的解釋，並沒有超出自然的思維順序。他們終於發現，覺悟並不是佛陀獨有的一種東西，我們之中的每一個人，只要放棄二元論的人生觀與世界觀，去除這種愚癡無明之見，莫不皆可證入覺悟的境界；他們更進而由此得到一個結論，涅槃並不是消失於一種絕對空無或斷絕的境地之中，因爲，只要我們不得不承認生命的實際事實，那就是一種不可能的事情，因此認爲，

就其究極的意義而言，涅槃乃是一種肯定——超於一切矛盾對立的大肯定。對於佛教的此一根本問題所得的這個形而上學的認識，便成了大乘佛教哲學的特色之一。至於性空之論與開悟之說互相調和而在生活之中得到體現的實際方面，或者，佛徒以證入佛陀曾在菩提樹下證入的那種內在意識爲目的的修行方面，待到下節再加論列。

在日本，幾乎全部的佛教學者悉皆同意的一點是：大乘佛教所有的這些特殊觀念，都可在小乘文獻之中找到清楚的形迹；所有一切被認爲由大乘佛教加在原始佛教上面的那些重建和轉變，實在並不是什麼別的東西，只是原始佛教精神和生命的一種不斷延續而已，並且，縱使是所謂的「原始佛陀」，就像巴利文經典和中華大藏經中的阿含經文所說的一樣，也是早期佛弟子們的一種努力結果。假如說，大乘不是佛教的本體，那小乘也就不是了，因爲，從歷史的觀點看來，兩者之間誰也不足以代表佛陀親自講述的言教。除非吾人以非常狹窄的含意限制「佛教」一詞的用法，使其祇用於某一類型的佛教，否則的話，誰也不能理直氣壯地拒絕將大乘與小乘兩者容納於同一個名目之下。並且，在我看來，體制與經驗之間既有一種有機的關係，而佛陀本身的精神亦皆呈現於所有這一切建設之中，因此，以一種廣泛的、內在的意義使用「佛教」一詞，並無不當之處。

此處不宜詳述小乘與大乘佛教之間的有機關係；因爲本文的主要目的在於描述禪宗在達到現在的狀態之前所走的發展路線。上面已依我的看法將通稱的佛教和大乘作爲佛徒生活與思想、甚或佛陀本身的內在經驗做了一個大概的論列，下面就要看看禪的根源究竟出自何處、以及何以成爲佛陀精神的合法繼承者和傳燈者之一的原因了。

四 禪與開悟

禪宗的起源，正如佛教其他各宗一樣，始自佛陀在迦耶附近的菩提樹下證得無上正等正覺(anuttara-samyak-sambodhi)，亦卽大悟。設使此種大悟對於佛教的發展沒有價值和意義的話，則禪與佛教便毫無關係可說了，那它就是在耶紀六世紀之初從印度前往中國的菩提達摩的天才所創造的另一種東西了。但是，假如大悟是佛教之所以爲佛教的話——這也就是說，假如佛教是以佛陀所得的正覺與其堅固基礎所建立的一棟大厦的話——禪便是支持這整個大厦的主要台柱了，它便是從佛陀的悟心之中直接引出的一條延續線了。依照聖傳的說法，禪係由佛陀傳給他的首席弟子摩訶迦葉，據說佛陀當時在由百萬人天組成的大會上舉起一枝花，迦葉當下會意，隨卽微笑領旨。這件事情的歷史性雖已有了適當的評述，但我們只要明白大悟的價值，我們就不會將禪的這種威權祇是歸於這樣一個挿曲而已。實在說來，禪被傳了下來，並不祇是傳給摩訶迦葉而已，同時還傳給所有一切步武大覺世尊的衆生。

正如一個眞正的印度人一樣，佛陀苦修禪定的目的，在於求得解脫（Vimoksha or simply Moksha），解除生死輪迴的束縛。達到這個目的，有好幾條道路可走。據當時的婆羅門哲學家表示，此種解脫的大果，既可由信奉宗教的眞理而得，亦可由修習苦行或梵行而致，更可由學習或解除個人的煩惱而使之成熟。每一種手段的本身莫不皆是優良的工具，如果修習數種或各種俱修，也許可以獲得某種的解脫。但是，這些哲學家只是談論修行的方法，對於實際的精神體悟却沒有提出任何可信的報告，而佛陀所欲辦到的，便是這種自我實踐，便是一種親身的體驗，實實

在在地洞視眞理的本身，而不祇是討論方法或擺弄觀念而已⓫。他憎惡所有這一切的哲學推理，稱之爲「情見」(drishti or darŝana)，因爲這些東西既不能將他帶到他的目的地，又不能使他的精神生活得到實際的結果。他知非便捨，永不滿足，直到從內部體會到作爲眞理的菩提當下顯示於他的超越意識之上，而它的絕對性是那樣的深切，那樣的令他感到自信、以致使他對它的普遍性絕對沒有任何疑問。

此種覺悟的內容被佛陀解釋爲必須直觀(sanditthika)、超於時限(akalika)、親身經驗(ehipassika)、完全悅服(opanayika)，以及智者各得(paccattam veditabbo viññuhi)的佛法(the Dharma)。這句話的意思是說，佛法必須直觀，非概念的分析所可達到。佛陀之所以頻頻拒絕答覆玄學的問題，部分的原因就是由於他深切相信：究極的眞理必須經由親身的努力在個人自己身上體驗而得⓬；因爲，所有一切可由推論而得的認識，祇是事物的浮表之面，而不是事物的本身；概念的知識永遠不能完全滿足吾人的宗教渴望。菩提智慧的證得不可能由累積辯證的微義而致。而這便是禪宗對被視爲究竟實相的那個所持的立場。以此而言，禪是忠實遵守

⓫ 參見『長部尼柯耶集經』(the Digha Nikāya)中的『三明經』(Tevijja)、『摩訶力經』(Mahāli)、以及『梵動經』(Brahmajāla)等等經典，並見『經集』(the Sutta Nipāta)，尤其是『義品』(the Atthakavagga)，是現存最古佛典之一，我們可在這裏讀到 Ajjhattasanti 一詞，是爲哲學，傳統，乃至善行所不能達到的境界。

⓬ 佛陀苦口婆心，總是要他的弟子明白，究極的眞理，必須由各人親自證得，這可從『阿含經』中找到許多證據——隨處皆可讀到這一類的語句：「不仰賴他人，但相信，思慮，或解決疑惑，或在法中得到自信。」由這種自決而來的意識便是：止住或乾固自己的邪漏，以得阿羅漢果爲其頂點——這就是佛教徒的人生目標。

佛陀這位導師的此種指示的。

我們說佛陀對於萬法的自性有着比用一般的邏輯推理可得的認識爲高的洞視，甚至可在所謂的小乘經典中隨處找到證據。下面且從『梵動經』（the Brahmajala Sutta）引取一例，因爲在這部經中，他曾對付流行當時的各派外道，每當將它們一一批駁之後，他總要申述如來的深切認識超於它們那種像「鱔魚一般蠕動」的思維。它們除開爲討論而討論之外，便是在靈魂、來生、永恆，以及其他重要的精神問題方面展示它們的分析官能的銳利，對於吾人的內在福利並無任何實際的益處。佛陀不但明見此等推理的最後歸向，而且知道它們根本殘缺不全。因此我們在『梵動經』裏讀到：「善男子，在這些當中，如來知道，如此達到，如此堅持的這些思維，對於信者的未來情況，將會產生如此如此的結果，發生如此如此的影響。他不但知道這些，而且知道遠甚於此的事；且有此知識而不自滿，故而未受污染，故而心知避離之道，故而了知覺受的消長，甜美，危險，以及不可信賴的所以，而如來既無任何執着，也就十分自在了。」⑬

羅漢的理想目標是入無餘涅槃（anupādhiśesha），這是毫無疑問的，但不論此語的含意爲何，它都沒有忽視「覺悟」的意義；無視覺悟而不損及涅槃本身的存在理由，是不可能的事情。因爲就其本質而言，涅槃並不是開悟以外的東西，兩者的內含並無不同之處。覺悟就是以肉身達到的涅槃；未能開悟而得涅槃，是不可能的事情。比之覺悟，涅槃也許有一種較富理知的意味，因爲那是由覺悟而得的一種心理狀態。在所謂的原始佛教中，跟涅槃一樣經常述及的是「菩提」。

⑬ 見『佛徒聖書』（Sacred Books of Buddhists）第二冊第二十九頁「佛陀對話錄」（The Dialogues of the Buddha）。

作爲一個佛教徒，如果煩惱尚未克制，心靈仍爲無明所蔽，即使做夢也別想得到涅槃的解脫，而無明與煩惱的解除，便是覺悟的作用。一般而言，所謂的涅槃，通常多從它的消極面解釋爲身心悉皆寂滅，但在實際的生活中，這樣的否定觀念是行不通的，故而，佛陀也從來沒有要人如此解釋涅槃的意思。假使涅槃裏面沒有任何肯定的東西的話，大乘學者後來也就無法爲它開展積極的觀念了。儘管佛陀的隨身弟子沒有意識到此點，但覺悟的思想一直總是含在其中。佛陀在菩提樹下坐禪七天所證得的大悟境界，對他的羅漢弟子不可能沒有影響——不論後者以多麼消極的態度企圖用這個原則去達到他們的人生目標。

大乘學者頗爲有效地將覺悟的眞意揭示了出來，而這不僅是對它的理知含意而已，對它的道德與宗教關係亦然。其結果便是與「羅漢」對比的「菩薩」這個觀念。羅漢與菩薩在本質上並沒有什麼不同。但大乘學者不僅對於覺悟的意義有更深的體認，將它視爲達到佛教究極目標，亦即『尼柯耶集經』(the Nikāyas) 所說的精神自由 (ceto-vimutti) 所需的最大要件，而且，不單是祇求自己大悟成佛而已，還要使得每一個有情衆生乃至無情造物悉皆悟佛菩提。這不但是他們的主觀渴望，而且還有一個客觀的依據，可使這個渴望得以成立和實現。這就是每一個人心中都有一種被大乘學者稱爲「般若」(Prajñā) 的智能[14]。這就是可使我們就像可使佛陀覺悟的那種本然的能力。如果沒有般若，就沒有覺悟可言，它是吾人所具有的最高精神力量。理知或佛教

⓮ 實際說來，「般若」(prajñā or paññā) 一詞，並非大乘學者所專有，與他們對立的佛弟子亦完全採用。所不同的是，後者對於開悟的要義及其在佛教本身之中的最高意義，未曾予以任何特別的重視，結果是「般若」受到了小乘學者的相當忽視。與此相反的是，大乘佛教則特別重視「般若」，甚至將它神聖化而給予熱切的崇拜，故而可以稱之爲「般若教」(the Religion of Prajna)。

學者通常所稱的「意識」(Vijñāna)，它的活動或作用，屬於相對的一面，無法體會就是覺悟的究竟眞理。而我們之所以得以超於物質與精神、超於無明與智慧、超於煩惱與無著之上的，就是體悟這個究竟的眞理。覺悟就是親身體會這種究極而又絕對、且可得到大肯定的眞理。如此一來，我們都是菩薩了，都是覺悟的衆生了，縱使尙未進入實際的覺悟之境，也有覺悟的可能了。如此，菩提菩薩(Bodhi-sattvas)也就是「般若菩薩」(Prajñā-sattvas)了，因爲，我們每一個人悉皆賦有般若之智，而這個般若之智一旦發生充分而又眞實的作用，卽可使我們深入覺悟的境地，而在理知上(以其最高的意義而言)，使我們超越一切表面的現象之上，而這便是『尼科耶集經』佛教學者所指的「慧解脫」或「理解脫」(pañña-vimutti or sammad-añña vimutti)。

假如佛陀係由大悟而成佛的話，假如一切衆生皆有般若之智而能覺悟的話——這也就是說，假如衆生因此皆是菩薩的話——那麼，合乎邏輯的結論便是：菩薩皆是佛陀或一旦時機成熟就必皆成佛了。因此，大乘佛敎的學理便是：一切衆生，不論有情無情，悉皆賦有佛性；因此，我們的心便是佛心，而我們的身亦是佛身。佛陀在未悟之前是普通的凡夫，而我們一般凡夫一旦因悟而開心眼⑮，便卽成佛。如上所述，我們還不能淸楚地看出導向禪的主要敎理，就是這種極其自然而又極合邏輯的規則，就像其後在中國和日本展開的一般麼？

關於覺悟的觀念影響大乘佛敎的發展，究有多深多廣，可從『妙法蓮華經』(the Saddha-

⑮ 這祗是『阿含經』中所述得羅漢果時的「開淨法眼」或「淨法眼開」(Virajam vitamalam dhamma-cakkhum udapādi)。

rmapundarika）的創作見出端倪，這部經可說是大乘佛教對小乘所取的佛陀覺悟觀所作的最爲深切的抗議。依照後者的說法，佛陀係在迦耶城附近的菩提樹下靜坐而得開悟，因爲他們把佛陀視爲一個跟他們一樣的凡夫，不出歷史和生理條件的限制。但大乘學者對於佛陀其人作這種現實常識性的解釋不能滿意；他們不但在這裏面見到了某種深入自心的東西，並且還要與它作直接的接觸。他們所求的不但終於證得了，而且發現，認爲佛陀是個常人這種想法乃是一種謬想；如果早在「無量無邊百千萬億那由他劫」以前就證無上正等正覺了，記載於『阿含經』或『尼科耶集經』中的那些歷史「事實」，祇是他引導衆生臻於成熟之境乃至走上佛道所用的一種「善巧方便」（upāya-kauśalya）罷了⑯。換句話說，覺悟乃是絕對的宇宙之理與佛性的本質，因此，開悟就是在一個人的內在意識之中體會常恒不變的究極眞理。

前述『妙法蓮華經』所强調的是覺悟的佛性方面，而禪則直指佛性的覺悟方面。當我們從知性方面考索佛性的一面時，這便有了佛教教義神學的哲理，而這便是天臺宗、華嚴宗、法相宗，以及其他各宗所究的東西。禪之進叩覺悟的一面，係從實際的生活方面着手——這也就是說，在生活的本身當中求得開悟。

如上所述，我們已經看出，覺悟這個觀念在大乘佛教的發展歷程上扮演了一個十分重要的角色。那麼，所悟的內容究係什麼呢？我們可否以一種明白易曉的辦法加以描述，以使吾人的分析智能可以理會而使之作爲一種思考的對象呢？「四聖諦」不是覺悟的內容，「八正道」也不是，而「十二因緣」亦非。透過佛陀的意識而得閃現的那個眞理，並不是這樣一種可以推演的方式得

⑮ 關於此點，試閱『如來的壽命』（Duration of Life of the Tathāgata）一書第十五章。

而知之的思想。當他在做如下的宣稱時：

我今多生來，覓此造屋者，
覓而曾未見，生生苦難挨！
我今已見汝，汝將勿造再！
樑棧既已毀，臺閣亦摧折！
此心既寂然，諸慾亦寢息！⑰

他必然已經掌握了比純然的辯證遠爲深入的東西。這裏面必然曾有某種最最根本而又究竟的東西，當下使他的各種疑慮悉皆消除——不僅是消除了理知上的疑惑而已，同時也去除了精神上的苦悶。誠然，佛陀大悟之後，曾以四十九年的時光去闡釋那個東西，但不僅是他自己未能將它的內容說個透徹，就連其後的龍樹、馬鳴、世親，以及無著等大士所做的思維推論，也沒有將它解釋明白。因此之故，『楞伽經』(the Lankāvatāra)的作者這才在經中使得佛陀向大衆承認：自從大悟直到涅槃，他一個字也沒有說着⑱。

⑰ 見『法句經』第一五三、一五四偈。

⑱ 這節文字的梵本原文爲：Ata etasmātokāranan mahāmate mayedam uktam: yām ca rātrim tathāgato bhisambuddho yām ca rātrim parinirvāsyati atrāntara ekam api aksharam tathāgatena na udāhritam ua ndāharishyati。見『楞伽經』卷三第一四四頁，並見卷七第二四〇頁：「佛告大慧：我及過去一切諸佛，法界常住，亦復如是。是故說言：我從某夜得最正覺，乃至某夜入般涅槃，於其中間不說一字，亦不已說當說。」

因此之故，就是博聞强記的阿難尊者，亦未能在佛陀在世時測得佛智的根底。據傳阿難得證羅漢之果，係在佛陀般涅槃後佛弟子第一次集會之時——儘管他曾跟佛陀當了二十五年的侍者，但因未曾證果而不得其門而入。他爲此悲傷難過，在一個廣場上徘徊了整整一夜的時間，而當他弄得精疲力竭、正要躺在一張臥榻上面時，忽然之間體悟了佛教的眞理，而這便是他盡了一切知識與理解之力所未能明白的東西。

此話怎講呢？羅漢的果位顯然不是一種學位的問題；它是在久經力參苦究之後而於一刹那間忽然契悟的東西。準備的課程也許要佔一段很長的時間，但關頭的突破只是當下一念之間的事，而一個人一旦突破了此一難關，他便是一位羅漢，一位菩薩，甚至一位佛陀了。覺悟的內容性質上儘管非常簡單，但效用上却也不小。這也就是說，在理知方面，它必須超越所有一切糾纏不清的語意學的解釋；而在心理方面，它必須重建一個人的整個人格。這樣的一種根本事實自非語言所可得而描述，只可運用一種直覺作用透過親身的經驗加以體會。這實在是最高意義的佛法。假如說無明係因「一念擾動」而起的話，那麼「一念覺悟」便可截斷無明而得發悟了⑲。但這裏面並沒有任何念頭作爲邏輯意識或經驗推理的對象存在其間；因爲，念者，思念，以及念頭三者，皆在開悟的當中融合而成一個見自本性的作用了。佛法至此，要想做更進一步的說明就無能爲力了，故而也就只有訴諸「遮遣法」或「否定法」（via negativa）的一途了。而這在龍樹菩薩依據佛教的般若法門所建立的性空之學中，也就達到最高的頂點了。

⑲ 依照馬鳴的「大乘起信論」說，所謂「無明」，係指「不覺念起」。此說雖有多種解釋，但是，我們只要不將「無明」想作一種需要若干時間的歷程，而只將它看作一種當下發生的事情，那麼，無明滅而開悟，也就是一種當下發生的事情了。

由此可見，開悟並不是一種理知作用的結果，因爲，理知作用係念念相續、終而至於以結論或決定爲其結果。開悟的當中既無程序，更無判斷，它是一種更爲根本的東西，是一種使得判斷成爲可能的東西，如果沒有它，任何種類的判斷都無法成立。判斷的當中含有一個主辭和一個賓辭；在開悟裏面，主辭卽是賓辭，而賓辭卽是主辭；此二者至此已經合而爲一了，但這個「一」並不是有什麼東西可以陳述的那個一，而是判斷從而產生的那個一。這是絕對的一性，至此我們便無法超越；所有一切的理知作用到此爲止，如果勉强再進，那也就只有在這裏反覆不停地兜圈子了。這是一種知識上的「未知境」（terra incognita），也是適於運用「不合理故我信」（credo quia absurdum est）這句話的所在。然而，這個黑暗的區域，却在你以意志進攻，以全副的身心力量攻擊時，向你透露它的秘密。開悟就是照亮這個黑暗的境域，使得整個情境一目了然，使得所有一切的理知探究悉在此處找到它們的理論根據。在此之前，一個人也許可在理知上相信某一前題的眞理，但由於這個眞理尙未進入他的生命之中，依然沒有得到究竟的證實，故而免不了仍有一種隱約的不定和不安之感遺留心中。如今，開悟的經驗既以一種不可思議的方式毫無預兆地來到了他的身上，所有一切的疑慮和問題都一下解決了，而他也就成了一位羅漢甚至佛陀了。此「龍」既經「點睛」之後，就可隨意呼風喚雨，而不再是畫在紙上那種了無生氣的形象了。

顯而易見的是，開悟既不是意識到邏輯上的明晰，也不是分析上的透澈，而是某種不止是一種明確的知覺的東西，它裏面有着某種統攝整個意識境域的東西，不僅可以照見爲了解決人生問題而接的整個鏈環，而且可以使得騷擾靈魂的一切精神苦悶得到一種究竟的解決。此種邏輯的鏈環，不論調節得多麼準確，不論配合得多麼完美，其本身總是無法以最澈底的辦法使不安的靈魂

得以平靜。我們需有某種更爲根本或更爲直接的東西，才能達到這個目的，因此，我認爲，僅僅瀏覽「四聖諦」或「因緣觀」是不能求得無上正等正覺的佛果的。佛陀必曾體驗到某種較諸純然的知性理解經驗的眞理更能深入他底最內意識的東西。他必然曾經超越分析推理的限域。他必然曾經接觸到使我們的理知作用成爲可能的那個東西；實在說來，他必然曾經接觸到決定吾人意識生活底存在本身的那個東西。

當舍利弗見到頞鞞（或譯馬勝）時，發現到後者不僅神情十分安詳，所有的感覺器官悉皆控制得宜，連整個的皮膚色澤都很明亮，因而禁不住問他師事於誰以及所學何法。對於此問，頞鞞答道：「我師釋迦牟尼，天人之師，名之曰佛。」對於所學何法，則以偈答云：

諸法從緣生，還從因緣滅。
我師大沙門，常作如是說。

據說，舍利弗聽了這個解釋，心中立即有了明白的感受：凡是從緣而起者，還是從緣而滅。不久他就證入了沒有生死、沒有煩惱的境界，但也因此喪失視力而被冷落多生多劫的時間。

在此，我要喚起注意的一點是：在這一節奇跡般地將舍利弗從他那習慣性的思維方式中喚醒的偈語中，有沒有任何在知性上顯得卓著、出格、而又極具創意的東西呢？就佛陀的教法而言，這四句偈語中並沒有什麼東西可言。據說，這四句就是佛法的大意；果眞如此的話，這個佛法的內容也就頗爲空泛了，那麼，這又怎能使得舍利弗發現具體而微的眞理，而且有效得足以使他捨

棄舊轍呢？這個不僅曾使舍利弗、而且亦使目犍連歸依佛教的偈子，實在說來，並沒有什麼强烈到足以產生如此效果、富於佛教思想特色的東西可見。因此之故，我們若要知道其故安在的話，就得另尋理由才行；這也就是說，關鍵不在這則偈語所含的有形眞理之中，而是在於偶然聽見此偈並在心中喚起另一個世界影象的聞者的主觀狀態裏面。這事在於舍利弗的本心敞開了，以致清楚而又明白悟見了佛法的眞意；換句話說，佛法係作爲某種出於他自己的東西在他自己的心中顯示出來，而非作爲一種外來的眞理從外面注入他的心裏。從某一方面來說，這個佛法一向都在他的心中，但直到頌韡誦出此偈之後，他才明白它本來就在那裏。他並不只是一個純粹的被動接受器，只讓不屬於他自己的東西傾入其中。聽聞此偈，使他得了一個體驗無上瞬間的機會。假如舍利弗的領悟只是知性和推論結果的話，他後來與阿難所作的對話就不可能是那樣的了。在『相應部尼柯耶集經』中，我們可以讀到：

阿難見舍利弗從遠處走來，上前對他說道：「舍利弗兄，你的臉上顯得那樣明淨光彩，今日的心情畢竟如何？」

「我一直在禪定之中，念頭一直沒有昇起。我得到它了！我已得到它了！我已從它裏面出來了！」

這裏，我們可以看出，知識上的理解與精神上的契會是頗不相同的，後者是悟而前者不是。舍利弗說到他何以那樣明淨光彩的原因時，他只是照他自己的主觀解釋陳述那個事實，並沒有運用邏輯的方式加以說明，他自己所作的這種解釋是否正確，且由心理學家去做決定。我在這裏想

要闡明的是：舍利弗之領會「因緣所生法」，並不是由他的理知分析而來的結果，而是由他的內在生命作用所得的一種直覺契會。在佛陀所唱的「勝利之歌」（the Hymn of Victory）裏所說的開悟經驗，與舍利弗所悟的因緣所生法當中，就他倆的心靈作用方法而言，其間有着一種密切的關聯。一個是首先大悟而後表述，一個是先聞正法而後契會。兩者的歷程恰好相反。但是此處的前因與後果之間的關係不相符合，則無兩樣。如果從邏輯與理知的理解方面加以考索的話，前因便不足以說明後果了。這種解釋只可從開悟的主體的意境本身之中去尋，而不可從因果之說裏面所含的客觀眞理之中去找。否則的話，對於建立這樣一種自悟或自救的堅定信心，我們又該怎樣加以說明呢？「他已摧毀一切邪惡煩惱；他已得到心解脫與慧解脫；他已在這個世間親自明白、體會，並掌握了大法；他已深入其中，已經超越疑惑，已經袪除混亂，得到充分的信心；他已過了生活，已經所作已辦，已經摧毀輪廻枷鎖，已經澈悟本來的眞實大法。」⑳

這就是『楞伽經』之何以那樣竭力告訴我們語言完全不宜於作爲表現和傳達內在悟境之具的原因。雖然，如果沒有語言的話，至少我們在實際生活上也許要過得不太方便，但是，我們必須極其小心地避免過分地信賴它，以免讓它越過它的合法權利。此經爲這點提出了一個重大理由，那就是：語言是因緣倚賴的產品，相互限制，不安多變，以虛妄的判斷爲其基礎，無法表達意識的眞正性質。因此，語言不能向我們揭示諸法的究極意義（paramārtha）。著名的指頭與月亮之喻最能說明語言與意義、符號與眞際之間的關係。

假如佛陀的大悟裏面眞的含有如此衆多的東西，以致於連他本人都無法以他的「廣長舌」

⑳ 此係證明羅漢果的常見公式，爲『尼科耶集經』中隨處可見的語句。

(prabhūtatanujihva) 在他那漫長而又平靜的禪講生活中加以闡明的話，那麼，能力不如他的人又怎能奢望去體會它而求得精神上的解脫呢？因此，禪所採取的立場便是：爲了體會開悟的眞理，我們必須運用知性以外的其他某種心力——假如我們具有這樣的心力的話。

推理的辦法無法達到這個目的，然而，我們却有一種永不饜足的慾望，希望能够達到這個不能達到的目的。那麼，我們是不是這樣生生死死地永遠痛苦下去呢？若果如此的話，那麼，這便是我們人生在世所遭遇的最最可悲的境遇了。佛教徒竭盡所能地從身體力行的辦法來解決這個問題，終而至於發現吾人所需要的一切完全都在吾人自己的心裏，根本不需向外尋求。這就是吾人精神所具的直觀或直覺之力，可使吾人體會精神的眞理，讓我們看清構成佛陀的大悟內容之中的一切生命奧秘。這並不是一種普通的知識推理作用，而是可在一刹那間以最逕捷的辦法掌握某種最根本東西的能力。如前所述，般若之智乃是佛教徒給這種能力所起的名稱，而禪宗在它與這種開悟之說的關係之間所追求的目標，便是以修禪的辦法喚醒這種般若智慧。

在『妙法蓮華經』中，我們讀到：「舍利弗……是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之，所以者何？諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令衆生開佛知見，使得清淨故出現於世；欲示衆生佛知見故出現於世；欲令衆生悟佛知見故出現於世；欲令衆生入佛知見道故出現於世。舍利弗，是爲諸佛以一大事因緣出現於世。」㉑假如這就是諸佛世尊出世的一大事因緣的話，我們要怎樣才能入佛知見道而證得無上正等正覺呢？並且，假如此法非思量分別之所解的話，那麼，不論你用多少哲學的推理，

㉑ 文見「方便品」。

也不能使我們接近目標一步了。那麼，我們怎能從世尊學到它呢？可以確定的是，我們既不能從他的口邊學到它，也不能從他的語錄學到它，更不能從他的苦行學到它——唯有以禪修的辦法從我們自己的內在意識中悟到它。而這便是禪的學理。

(五) 開悟與精神解脫

當此開悟之敎以佛徒的內在經驗爲其主體，而其內容必須予以直接體會而無任何概念介於其間之時，他的精神生命中的唯一權威就只有求之於他自己的內心了；那時，所謂傳統主義或制度主義，自然也就失去它底整個拘束之力了。那時，在他看來，前題都是眞實的——這也就是說，都是富於生命的——因爲它們與他的精神內景完全一致；而他的行爲也就非外在的判斷標準所可測度了；就它們都是他的內在生命的自然流露而言，它們都是善美的，甚至都是神聖的。與此開悟的解釋相關的直接問題，將是以每一種方式支持絕對的精神自由，進而將他的心境作無限的擴展，乃至超越寺院和學者佛敎的狹小範圍。不過，從大乘佛敎的觀點來看，這與佛陀的精神並無相違之處。

到了此時，僧團的制度就得改變了。佛敎在創始之初，原是出家去過某種苦行生活的僧侶會衆。在這當中，佛敎乃是少數突出人物獨享的社團，而一般大衆或接受三歸五戒的居士團體則是正規或專業僧團的一種附屬品。古佛敎仍在初期發展階段時，甚至連比丘尼亦不許進入這種社團之中；經過再三懇求之後，佛陀才非常勉强地允其所請，但他預言佛敎將因此而減損它的一半壽命。我們不難從這個事實看出，佛陀的言敎以及開悟的敎理原係爲了只供少數人士修行和證悟而

設。儘管佛陀以完全公平的待遇等視會衆的各種組成分子，對於他們的社會身分或種族地位以及其他各種差別絕無任何偏見，但無可避免的是，他的教說的全部利益却也無法擴展到僧院的界限以外。這裏面既然沒有任何可以有益於整個人類的東西可言，此種專制的排他性質也就成了理所當然的事了。但是，有關開悟的教理並不是這樣就可囚禁得了的東西，因爲它的裏面仍有不少東西總是禁不住要會溢出到所設的一切限制之外。當有關「菩薩」這個觀念得到强調的主張時，這種自動排他的社團也就沒法守住它的陣地了，而一種原始僧尼的宗教就成了一種居士的宗教了。原爲志求「無餘涅槃」而得的一種苦行訓練，就得讓位於一種要讓任何人皆可獲得開悟並在日常生活中演示涅槃的眞意了。此種開展佛教的整個趨勢，在所有一切大乘經典之中，悉皆得到了强烈的主張，使得保守主義與進步主義之間的爭勝顯得十分熱烈。

這種自由精神，乃是促使佛教突破它的寺院外殼、並將開悟的觀念活生生地推至大衆面前的促進之力，乃是宇宙的生命衝力，乃是不可阻遏的精神作用，因此，凡是干擾它的一切，注定都要遭遇失敗的命運。由此可知，佛教的歷史，同時也是吾人在精神、知識、以及道德生活方面爭取自由的一種歷史，原始佛教那種道德上的貴族政治和修持上的形式主義，是沒有辦法長期拘束我們的精神的，隨着開悟教理的愈來愈內的解釋，我們的精神也逐漸提昇，終於超越了佛教修行的形式主義。一個人不一定硬要脫離他的家庭生活，步武行脚僧的後塵，才能證得開悟的無上正果。佛教生活所最需要的一點，是內在的清淨，而不是外表的虔誠。以此而言，居士跟比丘一樣行。這個事實在『維摩詰經』（the Vimalakirti-Sūtra）得到了最富雄辯意味的證明。此經之中的主角維摩詰居士，是位在家修行的哲人，不在僧團的院牆之內。在思想的深度、廣度、以及

不可思議的玄妙方面，佛陀的弟子中沒有一個是他的對手，因此，當這位居士臥床示疾以病說法而佛陀令他們去問疾時，他們之中的每一個人——除了在大乘佛教中代表般若智慧的文殊師利菩薩之外——莫不皆找某種藉口加以廻避。

這些甚至不惜犧牲羅漢藉以提出自己主張的在家信徒，亦可從『維摩詰經』以外的出處找到不少例子，其中尤以『勝鬘夫人經』（the Srimalā）、『華嚴經』（Gandhavyūha）、『金剛三昧經』（Vajrasamādhi），以及『月上女經』（Candrottara-dārikā）等最為突出。在這方面，最為引人注目的一點，是婦女在各種場合扮演了一個重要的角色。婦女不僅富於哲學的才能，同時在立足點上也與男士互相平等。在善才童子行脚途中所參的五十三位哲人或思想界的領袖之中，有不少是從事各行各業，甚至是身為藝妓的女人。她們每一個人都與這個永不饜足的眞理追求者作了智慧的討論。此情此景，比之初期佛教的勉強允許婦女加入僧團，其間的差別可眞有天壤之巨！儘管後期佛教也許喪失了若干激發吾人宗教想像的嚴格性、超然性、乃至神聖性，但它在民主化、生動化、特別是人道化方面，却也有了不少收穫。

這種逸出僧院圍牆的自由精神，如今順從它的自然結果，開始努力超越小乘學者那些訓練的規條和苦行的形式了。由於偶發事故而由佛陀頒給門徒的那些道德規範，或多或少有些注重外在的形式了。在佛陀仍然作為僧團的生活精神與他的門徒共處一處時，此等規範原是主觀生命的直接表現；但佛陀既已寂滅以後，它們就逐漸僵化，終而至於無法達到創制者的那種內在精神境界了，於是覺悟的信徒起而反對它們，提出「賦予生命的精神」。他們主張絕對的精神自由，甚至採取戒律廢棄論者或唯信仰者的辦法。只要精神純潔，身體的行為便無法使它沾污；它可以隨意

流浪而不致遭受任何汚染。爲了救度墮落的衆生，縱使要入地獄，它也在所不辭——假如有此必要或需作如此方便的話。只要仍有靈魂等待拯救或仍有心靈需要開悟，它會讓入涅槃的事情永無限期地延長下去。依照「淫戒」規定，任何佛敎徒都不可進入酒家或結識妓女；簡而言之，即連一念想及任何破戒的事兒都不容許。但對大乘學者而言，任何種類的「方便」或「權宜」之計皆無不可——只要他們已經得到徹底的開悟並使他們的心靈得到徹底的淨化。他們悉皆生活在一種超越是非善惡的境界裏面，而他們只要處身於那種境界當中，他們的行爲就不能依照通常的倫理尺度加以分類和批判；他們既非合乎道德標準亦非不合道德準則。此等相對的用語，在一個由超於相對的差別和對立世界之上的自由精神統治的王國之中，是沒有用武之地的。

對於大乘學者而言，這是一種極易滑倒的地方。但他們只要眞的獲得開悟並探測了精神的深處，他們的每一種行爲便都是上帝的一種創造動作，但在這種極端的唯心論中，既無「客觀」立足的餘地，那麼，又有誰來分別放任主義與唯心主義呢？儘管有此陷穽存在其間，但大乘學者始終不渝地追隨開悟教理所含的一切內在意義，是對的。他們之與小乘學者意見不合，自然是無可避免的事情。

此種開悟的教理可以將吾人導入內在的精神體驗，但這種內在的精神經驗是無法用理知的辦法加以分析的，否則的話，要想不遭遇若干邏輯上的矛盾，是不可能的。因此，它設法突破每一種可能的理知上的障碍；它希望以每一種方式求得解脫。不僅是在理解方面而已，同時亦在生活的本身方面。因此，信仰開悟之敎的粗心行者，便很容易墮落而成放任主義的信徒。大乘學者如果滯留於此而不更進一步透入般若的眞性之中，不用說，他們必然會陷入「自由精神之友」(the

Friends of the Free Spirit）的覆轍，但他們不但明白開悟之教如何在慈愛衆生的當中體會它的眞正意義，而且知道自由精神怎樣遵循它本身的原則——儘管並無任何外來的東西强加在它的身上。因爲自由並非自取毀滅的無法無天，而是以它的內在生命之力創造一切善美的東西。大乘學者稱這種創造爲「善巧方便」或「方便善巧」，以之使得開悟與慈愛結爲和諧的一體（「智悲雙運」）。以理知的辨法構想的悟境，不但缺乏生命的動力，而且不能照見慈愛要走的道路。但般若之智並不只是智慧而已，它還可以產生慈悲（愛憐），而與慈悲合作達到偉大的人生目標——將所有一切衆生從愚癡無明和煩惱不幸的絕境之中救度出來。它有無量善巧，設計種種法門，發揮它要發揮的功能。

『妙法蓮華經』將佛陀的出現於世及其在歷史上的一生視爲大覺世尊的一種救世的「善巧方便」。但是，這種創作，嚴格地說，當它的創作者已經意識到它底目的論的含意時，便也就不再是一種創作了㉒；何以故？因爲，創造者此時的意識裏面已因有了一種分裂的現象而阻礙了自動

㉒ 關於此點，在此一述佛教中所謂的「無功用行」(anābhogacaryā) 或「無功用願」（anābhogapranidhāna），也許不致多餘。如果我沒有看錯的話，此語也許相當於基督教的一個觀念：不要讓右手知道左手在做的事情。當吾人的精神達到開悟的實相且因此將所有一切理知上與感情上的染汚全部淨化時，它就因爲變得十分的完美乃至凡所作事悉皆純潔、無私而有助於世人的福利。只要我們意識到我們在克服私欲和煩惱所做的努力，這裏面就有一些抑制和做作的成分隱含其間，妨礙精神上的純眞與自由，而作爲一個開悟心靈底固有美德的慈愛，就無法發揮其中所含的一切，乃至爲了自存而刻意努力。「願」或「本願」就是慈愛的內容，因此，只有所得的悟境具有眞正的創造力時，才會展開「無功」之功的功用。這是宗教生活不同於一般德行的地方，這就是單單「因緣法」的解脫不足以包含佛徒生活的地方，同時，這也就是禪家不同意小乘所自許的積極主義和般若空宗所自許的虛無主義的存在理由。

自發的精神流動，而自由也就在它的源頭失去了。此種「方便」既已意識到了它的目的，也就不再是「善巧」的了，而在佛教徒看來，它就不能反映開悟的完美之境了。

由此可知，這種開悟的教理便需「善巧」加以輔助了，或者我們也許可以說，後者係由前者發展而來——當它被以動力學的方式構想而不只是被視爲一種觀想的意識境界時。早期的佛教徒顯示了一種傾向，往往把開悟視爲一種返觀或平靜的狀態。他們使它成了一種了無生氣與毫無創意的東西。但這並沒有將悟境裏面所含的一切完全表達出來。使得佛陀從他的海印三昧（Sāgaramudrā-Samādhi——整個宇宙都反映在他的意識裏面，就像月亮反映於海洋之中一樣的三昧定境）出來的這種效果或意志的要素，至此已經發展而成爲方便的教理了。此蓋由於意志較理知更爲根本，故而可以成爲生命的究極原理。如果沒有這種「方便」且可自動調節的意志，生命就祇是一種盲目衝動的瘋狂展示了。原是一種放任的「自由意志」，經過這樣的調節之後，便可在救世的偉大工作之中發揮它的妙用了。它的創造作用將可設計所有一切可能的方便法門，以便慈被所有一切有情與無情的衆生。禪那就是這些方便法門之一，可使吾人的心靈在意志的管制之下保持平衡和穩當。禪便是由修習求悟的禪那而來。

(六) 禪與禪那

「禪」（日文拼作 Zen，中文讀作 ch'an）之一詞，原是「禪那」（日文拼作 Zenna，中文讀作Ch'anna）一字之略稱，係由梵文 dhyāna 或巴利文 jhāna 音譯而來，由此可知，禪與打從佛陀的早年以來——實在說來，與從印度始有文化以來——即已傳習的這種修行法門，具有

一種重大的關係。「禪那」通常英譯爲 meditation（意爲「冥想」、「默想」、「觀想」、「靜慮」、「沉思」或「思維」），而一般說來，它的意思也就是思維或觀照宗教上或哲學上的一種眞理，以使這種眞理得到透徹的契悟，乃至深切地印入個人的內在意識之中。此種法門須在一個遠離塵囂的寂靜之處修習。有關此類的指喩之詞，印度文獻中不勝枚擧，而「獨坐靜處專心習禪」這句話，『阿含經』中更是隨處可見。

下引『優曇婆邏經』（the Udumbarika Sihanada Suttanta）㉓中所載散陀那居士與尼俱陀苦行所作的一節對話，可對佛陀的習慣，做一明白的擧示。散陀那說：「我師世尊，常樂閑靜，不好憒鬧，不如汝等與諸弟子處在人中，高聲大論，但說遮路無益之言。」對此，苦行梵志答道：「沙門瞿曇，頗爲與人共言論不？衆人何由得知沙門有大智慧？汝師瞿曇好獨處邊地，猶如瞎牛食草，偏逐所見，汝師瞿曇，亦復如是：偏好獨見，樂無人處。」

又，我們在『沙門果經』（the Sāmañña-phala Sutta）㉔中亦可讀到：「然後，這位戒體如此優秀，這位定力如此優秀，這位慧力如此優秀，這位內容如此優秀的大師，他在途中選擇某個晏息之處——在林中，在樹下，在山邊，在谷中，在岩穴裏面，在藏骨之處，或在田野草堆之上。而他於乞食之後，仍然返回彼處，坐下用餐，食罷，盤起兩腿，使他的身體保持挺直，智性警醒，心不散亂。」

還有，在佛陀的時代，行使奇跡和進行詭辯，似乎是苦行者，浪遊者，以及婆羅門玄學家的

㉓ 見『佛陀對話錄』第三十五頁，第三部分。
㉔ 同上第八十二頁第一部分。

主要工作。就這樣，佛陀不但也常被慫恿着加入哲學辯論的行列，而且爲了使人信奉他的教言，亦常行使奇跡。尼俱陀對於佛陀所作的評述，不但明白地指出了佛陀是一位專心致志於實際工作和講求效果而不尚空論的偉大實行家，同時也顯然地指出了他總是遠離憒鬧的人世，認眞熱切地從事於坐禪的功課。當那難陀城富商之子堅固（Chien-ku）要求佛陀下令要他弟子爲了市民的利益行使奇跡時，佛陀冷冷地拒絕道：「我但教弟子於空閒處靜默思道。若有功德，當自覆藏；若有過失。當自發露。」㉕

只是訴諸分析的理解，永遠不足以澈底契會內在的眞理，尤其是在這個眞理是一種宗教的眞理時，而只是運用一種外力加以壓迫，亦不能使我們發生精神上的轉變。我們必須在吾人的最內意識裏面體會教理所含的一切——當我們不但可以瞭解其中的道理，而且可能將它付諸實踐時。唯有如此，知識與生活當中才沒有矛盾存在其間。佛陀對於此點非常清楚，因此，他從禪定中吸取知識；這也就是說，他從切身的精神體驗中培養智慧。因此之故，佛教的解脫之道在於「戒」(śīla)、「定」(samādhi)、「慧」(prajñā)三學，亦即以戒律指導外在的行爲，以三昧求得精神的安定，以般若求得眞正的體會。由此可見禪定在佛教裏面所佔的地位是如何的重要了。

㉕ 與『長阿含經』中的這節中文經文相當的巴利文經典，是『堅固經』(the Kevaddha Sutta)，但這裏所引的一節經文不見了。並見中譯『長阿含經』中的『路遮經』(Lohicca or Lou-chê)與『沙門果經』(Sāmañña-phala)，佛在此中說明了隱居生活對於求得開悟與破除煩惱的重要性。不斷的用功，勤勉的坐禪，以及警醒的注意——身爲佛教徒，如果沒有這些，就別指望達到佛徒生活的目標了。

我們說這個「三學」自始就是佛教最顯著的特色，是有事實可以證明的，下面所引『大般涅槃經』(the Mahāparinibbāna-Sutta) 中的一個法式，不憚其煩地一再申述，好像那是佛陀開導弟子最常談到的一個論題：「如此如此是正當行爲（戒），如此如此是勤修禪觀（定），如此如此是爲正智（慧）。定慧齊修，則成大果，有大利益。心與智泯，則遠離諸漏（āśrava）：遠離欲（kāma）漏，遠離有（bhāva）漏，遠離見（drishti）漏，遠離無明（avidyā）。」㉖

三昧與禪那多半是同意語，故可交替使用，但嚴格地說，三昧是由修習禪那而得的一種心境。後者是手段而前者是目的。佛經中述及的三昧種類很多，而佛陀在講道之前通常都要進入三昧（入定）㉗，但我想從未進入禪定。後者是需要練習或修持的。但在中國，禪那與三昧往往合成「禪定」(Ch'an-ting) 一詞，意指由修習觀想或禪那而得的一種寂靜或清靜境界。佛教經典以及印度宗教體系中尚有與此二詞相類的一些其他用語，例如「三摩鉢底」（Sampatti——意譯爲「正受」「等至」，從平等持心而到達定境），「三摩四多」（Samāhita——意譯爲「等引」，是平等引發或引發平等的意思），「舍摩他」（Śamatha——意譯爲「止」，「寂靜」，

㉖ 此處所引經文的英文譯語出於大衞滋（Rhys Davids），他在附註裏說：「在此被我譯爲『勤修禪觀』的一個字是『三昧』（Samādhi），此字在『五部尼柯耶集經』（the Five Nikāyas）所佔的地位，頗似『信心』（faith）一詞在『新約聖經』中所佔的位置；因此，這節文字所顯示的意義是，戒、定、慧三學的相對重要性，在早期佛教中扮演了一個重要角色，正如信心、理性、以及工作之間的分別，曾在後來的西方禪學中扮演一個重要角色。要想找一段文字，以更美的思想或同樣簡潔的形式陳述佛徒對這些矛盾關係的看法，將是一件很難的事情。」問題是：怎麽會有矛盾呢？

㉗ 『摩訶解分經』（the Mahāvyutpatti）中列有一百零八種三昧，其他地方則常讀到「無量三昧」之語。印度人在這方面一向有很多高手，而種種奇妙的精神成就亦時有所聞。

「能滅」，「心一境性」（Cittaikāgratā——意譯爲「心志集中」），「安於見法」（Drishta-dharma-sukha-vihāra ——意譯爲「現法樂住」）、「陀羅那」或「陀羅尼」（Dhārana or Dhārani——意譯爲「呪」，「持」，「總持」，「能持」，「能遮」），如此等等，不勝枚舉。它們皆與禪那的中心意味有關，這也就是說，使得自作主張的煩惱混亂平靜下來，以便達到一種絕對同一的境地，乃至從而體悟絕對的眞理，亦卽一種開悟的境界。哲學家的分析傾向在此亦頗顯然——當他們分別四種或八種禪那（「四禪八定」）時[28]。

初禪的修習，是使心靈專注一處，直到所有的粗重情識完全自意識之中消失，只剩證明的喜樂與寧靜之感。但此時的理知仍在活動，對於所觀的對象仍有分別與反映的作用。待到此等理知作用亦皆寂靜而使心靈完全集中一點之後，那時便可說到達到二禪了，但那種喜樂與寧靜之感依然存在。到了第三禪時，由於集中程度愈益深入而得完全明淨的境相，但最微細的心靈活動不但尚未消失，同時仍有一種喜悅之感存在其間。待到四禪亦卽最後一個階段時，甚至連這種自我娛悅的感覺也消失了，而在意識之中佔據優勢的東西，至此亦成了一片澄明。到了此時，所有一切容易擾亂精神安定的理知活動與情感因素，悉皆得到了控制，而絕對鎭定的心靈則仍專注於禪定

[28] 這一系列的禪定亦被佛教徒所採用，尤其是小乘佛教徒。毫無疑問的是，大乘的禪觀亦由此等禪那衍化而來或發展而成，究與小乘禪觀有何不同之處，稍後當可逐漸看出。『阿含經』對於這些禪那作有詳細的描述，譬如『沙門果經』，就談到了一位出家人的修行成果。此等心靈鍛鍊術，並非嚴格的佛教修法，所有各派印度哲人和僧侶也都有或多或少的傳授和修習。但佛陀對於這些禪是不太滿意，因爲它們不能使他得到他所急欲得到的結果；這也就是說，它們對於開悟沒有助益。這就是他何以要離開他當初出家學道時所拜的阿羅邏與鬱陀羅兩位老師的原因。

之境。在這當中，「舍摩他」（意譯爲「止」或「寂靜」）與「毘鉢舍那」（Vipasayana——意譯爲「觀」或「觀察」）之間便產生一種得到充分調節的「等持」或「均衡」之境。

在所有一切的佛教修行中，此係經常追求的目標。因爲，心靈如果傾向一邊，它不是變得過於「昏沉」（styānam），就是變得過於「掉舉」（auddhatyam），這也就是說，心靈不是過於沉滯，就是過於活動。此種精神訓練必須善加利導，方才不致由於傾向一側而受到阻礙——總而言之，應該採取「中道」才是。

此外，還有四個階段的禪那，名叫「無色解脫」（Arūpavimoksha），供已登四禪境界的人修習。其一是觀空間的無限性，不爲物質的多重性所擾動；其次是觀意識的無限性，與物質相對；其三更進一步，在於超越空間與心識之間的分別；第四是連這種沒有分別的意識亦予消除，以便完全消除任何分析理知的痕跡。除了上述八種所謂的「三摩鉢底」（「正受」或「等持」）之外，佛陀有時亦提到另一種被認爲爲佛教所特有的禪修法門。與上述各種禪觀法門比較起來，這種法門或多或少有些特別的地方，因爲它並不那麼排斥理知活動，而是含有部分的效用，因其以使「想」（Samjñā）與「受」（Vedita）、亦卽意識的主要成分完全停止作用爲目的。那幾乎是一種完全消滅的死亡狀態——除了行者仍有生命，暖氣，而感覺器完全良好之外。但實際說來，要想分出這種「滅度」（Nirodha-vimoksha）與最後一個階段的無色定（the Arūpa or Arūppa meditation）之間的差別之處，亦非易事，因爲，在這兩者當中，甚至最單純、最基本的意識活動，也都停止作用了。

且不管這是什麼，顯而易見的是，佛陀跟當時的其他印度思想家一樣，不憚其煩地運用禪那的法門，努力使他的弟子在他們自己身上體會開悟的內容。就這樣，他使他們逐漸進步，從相當

簡單的修法開始，直到最高的禪定階段，以使「一」與「多」等等的二元分別完全消失，乃至達到意識作用完全止息的程度。除了此等一般的修持之外，佛陀並在種種時候教他的弟子觀想某些項目㉙，以使他們成爲擾人情緒和理知糾葛的主人而不爲其所役。

現在，我們可以看出，禪到底是怎樣從這種精神修練的當中發展而出了。禪採取了禪那的外在形式，作爲實現預定目標的實際手段，但是，關於它的內容，禪却有其本身的辦法，解釋佛陀的精神。原始佛徒所修的禪那，與以開悟爲原則，並在日常生活中展示出來的佛教目標，並不完全相符。完全消除意識作用（「灰心滅智」），以免干擾精神安寧，這種作法，對於志在發展佛陀悟心的積極內容的人而言，乃是一種過於消極而不值得追求的心境。心寧的安定並不是禪那的眞正目的，而專注於某種三昧亦非佛徒生活的究竟目標。悟心必須求之於生命的本身之中，求之於它底充分而又自在的表現之中，而不是求之於它底停止作用之中。

是什麼使得佛陀在佈道巡遊中度過他的一生的呢？使他爲了與他同體的衆生而犧牲自己的福利、乃至整個一生的，究係什麼呢？假如禪那只是消除煩惱和沉湎於無意識之中，而無任何積極目標的話，那麼，佛陀爲什麼要離開菩提樹下的寶座而回到世間來呢？假如開悟只是一種消極的寂滅狀態的話，佛陀也就沒有任何衝勁可以促使他去爲他人盡心盡力了。批評佛教的人們，在把佛教只作爲記述於「阿含經」與巴利文佛典之中的一種言教體系加以理解時，往往忘了此點。如前所述，佛教也是佛弟子們以佛陀其人爲基礎所建立的一種體制，故而對於這位導師的精神亦有

㉙例如，十目：佛，法，僧，戒，施，天，淨，出入息，無常，及死。五項：不淨，煩惱，呼息，緣生，以及佛陀。四觀：觀身不淨，觀受爲苦，觀心無常，觀法無我。

更爲確實的肯定。而這便是禪一向以其本身的方式進行的事情——以修習禪那爲手段，更爲深入地，更爲積極地，並更爲廣泛地，推展開悟的觀念，以與整個的佛教精神取得一致，以使淨除生命的盲目衝動，並因徹悟人生的眞正價値而得聖化的生活，得到維護。

(七) 禪與楞伽經

在自耶紀第一世紀傳入中國的許多佛經之中，比其他經典，至少是比達摩時代即已出現的其他經典，更能明白而又直接地解釋禪的原理的一部，是『楞伽經』(the Lankāvatāra Sūtra)。禪，實在說來，正如禪宗信徒所恰當地宣稱的一樣，只是直接訴諸佛陀的悟心，而不以任何書寫記錄的文獻爲其建立的權威。它拒絕以其他種種不同的方式去做任何與外向主義有關的事情；甚至連被認爲直接出自佛陀之口而被視爲神聖的那些經典或文字遺著，亦都如我們已在前面提過的一樣，以未觸及禪的內在事實而受到輕視。因此之故，它所述及的是世尊拈花與迦葉微笑之間的那段神秘對話。然而，作爲中國禪宗初祖的達摩，却把中國當時已有、以講述禪理爲主的唯一文字典籍『楞伽』這部經書，傳給他的第一個中國弟子慧可。

當禪毫無條件地强調個人的直接經驗爲其建立的根本事實時，它自然可以無視所有一切被認爲對它的眞理完全無關緊要的經教資源；而它的信徒之所以忽視了此經的研習，也就是基於這個原則。但是，爲了向尙未掌握禪的根本、但想知道關於禪的種種的人說明禪的立場，那就不妨引證某個外在的權威或依據，並訴諸與它的眞理完全合調的概念論證。這就是達摩何以從中國當時已有的許多佛典之中選上『楞伽』這部經的原因。因此之故，我們必須以此種心境去接近這部

『楞伽經』。

這部經原有四種中文譯本，今存三種，其中最後一種已散失了。第一種計有四卷，爲劉宋時代（四四三）的求那跋陀羅（Gunabhadra）所譯，名爲『楞伽阿跋多羅寶經』，又稱『四卷楞伽』；第二種計有十卷，爲元魏時代（五一三）的菩提留支（Bodhiruci）所譯，稱爲『入楞伽經』，又稱『十卷楞伽』；第三種出於唐代（七〇〇）的實叉難陀（Śikshānanda）之手，計有七卷，名爲『大乘入楞伽經』，又稱『七卷楞伽』。上列第三種最易瞭解，第一種最難明白，而達摩以其含有「心髓」傳給他的弟子慧可的一種，就是這最難明白的第一種，亦即『四卷楞伽』。這個譯本的內容與形式兩方面，都反映出了這部經的最古經文，而以它所著的種種注釋，都可在現代的日本找到。

使得此經與其他大乘經典不同的特色，最值得我們注意的約有下列各點：第一、此經的主題並不像其他絕大多數經典一樣作有系列的開展，全書只是一系列長短不等的解述；第二、此經裏而沒有任何超自然的神秘現象，所述的皆是與全經中心教理有關的深切的哲學與宗教觀念，由於文字簡潔而文意古奧，故而頗難體會；第三、此經完全以佛陀與大慧菩薩之間的對話方式出之，不像其他的大乘經典，除了一一對講的佛陀本人之外，主要角色通常皆不止一個；最後，此經裏面沒有眞言或神呪，亦即沒有被認爲具有神力的那些神秘符號與程式。單是上列特性就足以使得這部「楞伽」在整個大乘學派的經典中佔據一個獨特的地位了。

關於這部『楞伽經』的特性，我要述及的是求那跋陀羅的第一部中文譯著。其後的兩部新增了三品：其中作爲第一章的一品，是全經的一種序言，敍述經文本身所要討論的主要問題；其餘兩品附於全經之末，其一是一個簡略的呪文選集，另一品是一個名叫「伽陀」（Gāthā）的結

論，係以韻語的方式綜述全經的內容。但它沒有構成一種「正式結訖」，以便全部聽衆一起讚美佛德並保證「信受奉行」的那段文字。毫無疑問的，這新增的三品都是後來加上去的。

『楞伽經』的主要論題是開悟的內容，亦即與大乘佛教的偉大宗教眞理相關的自內證經驗（pratyātmagati）。本經的絕大多數讀者都沒有看出此點，因而說它所講的主要是「五法」(the Five Dharmas)、「三自性」(the Three Characteristics of Reality)、「八識」(the Eight Kinds of Consciousness)、以及「二無我」(the Two Forms of Non-Ego)。

誠然，此經反映了無著和世親所倡導的心理學派（亦即「唯識宗」），譬如，它稱阿賴耶識(Ālayavijñāna)爲一切業種的儲藏室，即是一例；但是，實在說來，此處以及其他引證之處，並未構成本經的中心思想；它們只是被用來解釋佛陀的「自覺聖智」或「自證聖智」（pratyātmāryajñāna）而已。由此可見，大慧在楞伽山頂在大衆面前讚罷佛德之後，佛陀對於此經所講的主要主題所作的宣佈，說得非常明白。不論如何，且讓我們先來引述大慧菩薩所述的那首讚美歌吧，因爲，它不但以簡潔而又明確的態度綜述了大乘佛教的一切要義，並且還舉示了我所說到的開悟與慈愛的合一或「智悲雙運」。

這首讚佛偈說道：

世間離生滅，猶如虛空華。
智不得有無，而興大悲心。

一切法如幻，遠離於心識。
智不得有無，而興大悲心。

遠離於斷常，世間恒如夢。
智不得有無，而興大悲心。

知人法無我，煩惱及爾燄。
常清淨無相，而興大悲心。

一切無涅槃，無有涅槃佛。
無有佛涅槃，遠離覺所覺。
若有若無有，是二悉俱離。

牟尼寂靜觀，是則遠離生。
是名爲不取，今世後世靜。

接着，佛陀說道：「汝等諸佛子，今皆恣所問。我當爲汝說自覺之境界（pratyātmagatig-ocaram）。」此語非常明白，對於『楞伽』的主題問題，絕無討論的餘地。所謂「五法」、「三自性」等等術語，只有在佛陀解釋主要問題的時候才被提及。

如前所述，在另外兩種含有若干外加品數的譯本中，一本正式分爲十品，另一本分爲八品，而求那跋陀羅的最早譯本，『全書僅有一品，亦卽「一切佛語心品」（The Gist of all the

Buddhawords)。為求譯所沒有的第一個外加品，有一個顯著的特色，以佛陀與楞伽島夜叉王羅婆那對話的方式將全經作了一個概括的說明。佛陀自龍宮出來，看了楞伽城堡之後微笑着表示，該地為過去一切諸佛說法之處，其所說法，為內在意識之妙悟，非邏輯推理之分析知識可到，非外道、聲聞、緣覺所得之心境可曉。接着，佛陀表示，為了這個原故，他將為這位夜叉王羅婆那說這個法。後者聽了這話，即以種種貴重貢品獻佛，並以偈歌頌佛的見地與功德後云：「世尊，導我以即心自性之教，導我以無偏無染的法我之教，導我以在您的最內意識中實現之教。」（此處，『十卷楞伽』的譯語是：「心具於法藏，離無我見垢，世尊說諸行，內心所知法。」『七卷楞伽』的譯語是：「心自性法藏，無我離見垢。智證之所知，願佛與宣說！」）

到了此品的結尾之處，佛陀再度肯定他的自內證亦即覺悟之道云：「此事如人自見鏡中或水中之像，自見月下或燈下之影，自聽山谷回響：有如一個人執着於他自己的不實假定，以致錯誤地判別眞幻，而這種錯誤的判別則使他無法超越互相對立的二元論，實在說來，他懷抱虛幻而不能得到平靜。所謂平靜就是心一境性，而所謂心一境性就是進入深妙三昧，得證自覺聖智的境界，而這便是如來的容器。」（此節的『十卷楞伽』譯意是：「譬如鏡中像自見像，譬如水中影自見影，如月燈光在屋室中。影自見影，如空中響，聲自出聲，取以為聲。若如是取法與非法，皆是虛妄妄想分別，是故不知法及非法，增長虛妄，不得寂滅。寂滅者，名為一心；一心者，名為如來藏，入自內身智慧境界，得無生法忍三昧。」『七卷楞伽』的譯語是：「譬如有人，於水鏡中自見其像，於燈月中自見其影，於山谷中自聞其聲，便生分別而起取着。此亦如是，法與非法，唯是分別，由分別故不能捨離，但更增長一切虛妄，不得寂滅。寂滅者，所謂一緣，一緣者，是最勝三昧，從此能生自證聖智，以如來藏而為境界。」）

由上面所引各節經文看來，當不難看出達摩何以獨薦此經給他弟子精究的原因。爲了更進一步使得讀者瞭解此經在印度與中國的歷史研究中所佔的重要性，我要再引一些東西，藉以顯示自證自覺之教在此經之中的發展情形。

依照筆者所見，釋迦牟尼成佛時所得的阿耨多羅三藐三菩提（「無上正等正覺」），可從超越有與無的分別（nāsy-asti-vikalpa）之見而得實現。這種有與無的分別之見——抱持二元論的看法——是一種根本的錯誤，是他在達到自覺境界之前必須首先去除的觀念。這種錯誤出在未能體會到萬法皆空（śūnya）、無生（anutpāda）、不二（advaya）、沒有不變的自性（nihsvabhāvalakshana）。所謂萬法皆空，主要是指它們的存在乃是完全的相互依存，沒有自體可得，如經徹底的分析而得一邏輯的結果，其間畢竟沒有任何東西可以分彼分此：是故經云："Sva-para-ubhaya-abhāvāt"（「無自無他無二者。」）此是其一。其次，萬法非生而有，因爲它們既非自生，亦非由某個外在的動力創生。第三，它們的存在既然是互相依存，則二元論的世界觀即非究竟，因此，依據這種錯誤的「分別」（vikalpa）到生死之外去求涅槃，或到涅槃之外求生死，亦屬錯誤的想法。第四，這種相互依存的原理，在於否認個別的自體爲絕對的實體，因爲世間沒有一樣東西可以保持它的個體而得超於相對或互變的條件限制之外——實在說來，存在就是變化。

因了這些原故，我們只有超越理知的第一種作用，亦即本經所說的「分別」（Parikalpa or Vikalpa），才能證得開悟的眞理。對於這種分別作用——亦即心靈的分析傾向，或意識的根本二元論性向——提出如此的警誡，乃是本經一再反覆的疊唱，而從另一方面看來，則本經又毫不放鬆地强調自證自覺的重要性，而此種自覺自證亦只有克服此種根本的傾向始可實現。

從超越此種理知的作用而證第一義諦（Paramārthasatya），亦卽主觀上構成「自覺聖智」的究竟眞理，同時也是宇宙的常住法則（Paurānasthitidharmatā）。這種內證的眞理，從種種不同的關係角度來看，可有種種不同的名稱，用以表示人類的種種活動——道德上的，精神上的，理智上的，實際上的，以及心理上的活動。「菩提」（Bodhi）含有覺悟的意思，大乘與小乘經典均用它指稱完全淨除無明的心靈；「眞如」（Tathatā or Bhūtatā）是形而上學的用語；「涅槃」（Nirvāna）被視爲一種完全消除煩惱的精神境界；「如來藏」（Tathāgatagarbha）一詞的含意是心理學的成份多於本體論的成份；「心」（Citta）之一字的用處，多半屬於心意識系列的術語，例如「意識」（Manas），「末那識」（Manovijñāna），以及其他諸識，故與「菩提」或「自覺聖智」並不一定爲同義語——除非以「清淨」等類的形容詞加以修飾；「性空」（Śūnyatā）是一個消極性的否定用語，顯然屬於認識論的一類，佛教學者，尤其是般若空宗的學者，都很喜歡採用它，而我們這裏亦可看出的是，本經亦不時採用。然而，毋庸贅言的是，所有這些同義語，只有被當作一種指呈自覺內容的路標加以運用時，才有助益。

除了上面所舉的用語之外，尙有兩三個在此經中一再複述、藉以描述大乘經典中心意念的片語。實在說來，這些片語的意義如能與「心」和「識」等等的心理論述一併掌握的話，本經裏面所講述的禪的整個哲理，也就逐漸明朗了，而與之相通的一般大乘思想傾向，也就跟着瞭然了。這些片語的梵文原文是："Vāg-vikalpa-ahita" or "vāg-akshara-prativikalpanam vinihata" or "Śāśvata-uccheda-sad-asad-drishti-vivarjita"這些都是讀者在本經裏面所常碰見的片語。其中第一、二兩個片語所指的意思是：此種聖智的內在內容非文字語言和分析推理所可得而知之，而第三個片語所說的意義則是：究竟的眞理無法在永恆論（eternalism）、虛無論（nihil-

ism）、實在論（realism）或非實在論（non-realism）的當中求得。

此經有時甚至說：「大慧……諸修多羅（契經）悉隨衆生希望心故，爲分別說，顯示其義，而非眞實在於言說，如鹿渴想，誑惑羣鹿，鹿於彼相計着水性，而彼無水。如是一切修多羅所說諸法，爲令愚夫發歡喜故，非實聖智在於言說。是故，當依於義，莫著言說！」[30]

這些形容詞和片語所指的意旨是：開悟或自證的境界無法用概念的思維加以解釋，而它的證得必須從個人自己的內心之中發出，非經典教說或他人的幫助所可達到。因爲，可將吾人帶上自覺聖智之境所需要的一切，都在吾人心中，而所有這一切，只因無始以來由於錯誤的分別且染着於心，以至而今處於一種混亂狀態而已，故而需要諸佛的肯定或傳法。但是，除非我們自己能將本身的精神力量完全集中在自求解脫的工作上面，否則的話，縱使有了諸佛的肯定或傳法，那也不能使我們覺醒到開悟的境地。因此之故，經中推薦禪那法門，作爲得證最內意識眞理的工具。

然而，「楞伽經」中所說的禪那，觀念上與我們通常所知的小乘經典[31]中所說的禪那，亦即

[30] 見南條版『楞伽經』第七十七頁。

[31] 但『雜阿含經』第三十三卷（增支部尼科耶集經　XI, 10）有一部經談到與强梁馬禪（Khalunka-jhaña）不同的眞實禪（ājāniya-jhaña）。前者「如强梁馬，繫槽櫪上。彼馬不念我所應作，所不應作，但念穀草。如是，丈夫於貪欲纏多所修習故。彼以貪欲心思惟於出離道，不如實知。心常馳騁，隨貪欲纏，而求正受。瞋恚、睡眠、掉、悔、疑，多修習故，於出離道不如實知，以疑蓋心思惟，以求正受。詵陀，若眞實馬繫槽櫪上，不念水草，但作是念，駕御之事。如是，丈夫不念貪欲纏，住於出離詵如實知，不以貪欲纏而求正受，亦不瞋恚、睡眠、掉、悔、疑纏，多住於出離。瞋恚、睡眠、掉、悔、疑纏，如實知，不以疑纏而求正受。如是，詵陀比丘。如是禪者，不依水、火、風、空、識，無所有，非想非非想而修禪，不依此世，他世，非日月，非見聞覺識，非得非求，非隨覺，非隨觀而修禪。」由此可見，這種「眞實禪」，正如『尼柯耶集經』中的這部經所描述的一樣，可說是大乘的意味多於小乘的禪。

本文前此所說的那些禪那並不相同。本經分禪那爲四種：其一是聲聞、緣覺、以及瑜伽行者等類的愚夫之人（bālopacārika）所行禪。他們「知人無我，見自他身骨鎖相連，皆是無常、苦、不淨相。如是觀察，堅着不捨，漸次增勝，至無想滅定。」第二種名爲「觀察義」（artha-pravicaya）禪，所謂「觀察」，就是對佛教的或非佛教的陳詞或前題，例如「知自共相人無我已，亦離外道自作俱作，於法無我諸地相義，隨順觀察」如此等等，作知性的檢討；習者將這些主題逐一檢討之後，便將他的思想轉向諸法無我(dharmanairātmya)和菩薩修行的種種階位(Bhūmi)，最後與其中所含的意義取得一致。第三種叫做「攀緣如」（tathatālambana）禪，學者以此體悟到，「若分別無我有法二種，是虛妄念，」仍然不出分析的思維，「若如實（yathābhūtam）知，彼念不起，」便知此種分析爲不通而得唯一的絕對「一性」（oneness）。第四種名爲「如來禪」（Tathāgata-dhyāna），學者在此禪中進入佛的果位，「住自證聖智三種樂，爲諸衆生作不思議事。」

在上面所述的諸種禪那之中，我們可以看出佛徒生活的逐漸完美，以佛果的究竟精神解脫爲其頂點，而這不但不是任何理知條件所可達到，同時也不是相對意識思維所可得知的境界。由這種精神解脫而生的種種不可思議（acintya）妙行，術語名爲「無功用行」（anābhogacaryā）或「無所爲行」，正如已在別處所曾提過的一樣，係指佛徒生命的完成。

『楞伽經』就是這樣由達摩祖師傳給他的第一個中國弟子慧可，因爲它是對禪的教理最具啓示性的文獻。但是，不用說，禪在中國的發展自然沒有依照此經所指的路線進行——也就是說，它並沒有依照印度的模式發展下來；「楞伽禪」所移植的這塊土地，却沒有像在原來出生的那個水土氣候之中一樣有利於它的成長。禪被注入了如來禪的生命和精神，但它却創造了它自己的表

現方式。事實上，它那奇妙的生命力和適應力却也就在此處顯示出來。

(八) 中國禪的開悟之說

若要瞭解開悟或自覺之說如何在中國被翻造而成禪的佛教，首先我們必須看清中國人的心靈與印度人的心靈大體究有一些什麼不同之處。我們一旦看清此點之後，就會明白禪何以是在佛教遭遇種種橫逆、但終於移植成功的中國土壤之中長成的自然產物了。粗略地說，就其最最顯著的特性而言，中國人是一個極爲實際的民族，而與之相對的印度人，則是一種富於幻想和冥想的人民。我們也許不能說中國人缺乏想像力和戲劇感，但與佛陀的故國居民比較起來，他們却也顯得極其嚴肅，極其實際。

每一個國家的地理特徵悉皆反映於它的人民之中。熱帶的旺盛想像與寒帶的實際沉着，恰好成一鮮明的對比。印度人敏於理論的剖析和詩歌的飛揚；中國人是大地的兒女，他們脚踏實地，不作天馬行空之想。他們的日常生活在於耕田，播種，除草，引水，做買賣，孝敬父母，遵行社會義務，發展而成一套極爲精微的禮義制度。這裏所謂「實際」，從某方面來看，可說就是富於歷史感，觀察時代的進展，如實地記述其發展的軌迹。中國人大可以他們的偉大記述家自豪，與印度人的缺乏歷史觀念比對而觀，眞有霄壤之別！並且，中國人有了紙墨印刷的書本尚嫌不够，還要將他們的行跡深深地雕在石頭或岩石上面，因而發展出一套特別的石刻藝術。這種記載史實的習慣，發展了他們的文學創作，而他們亦甚愛好文學，一點也不好戰；他們喜歡過一種和平的文化生活。他們在這方面的弱點，是爲了文學的效果而不惜犧牲事實。優美的修辭之愛，往往蓋

過他們的實際之感，不過，這也是他們的藝術之一。卽使是在這方面，他們也有適度的自制；他們的頭腦相當清醒，從來不讓他們的想像達到我們在大多數大乘經典中所讀到的那種奇想。

中國人有許多偉大的地方，他們的建築確屬偉大，而他們的文學成就亦不遜於世界的水準，但邏輯和推理則非他的長處，而哲理和假想亦非他們的優點。當初印度佛教帶着它所特具的因明之學和種種形像進入中國之時，必會使得中國的心靈驚爲意外而嚇了一跳。看看它那些多頭多臂的神明，可說是他們連做夢也沒有想到過的東西——實在說來，不僅是中國人沒有想到過，凡是印度人以外的人，恐怕也都沒有想到過。想想佛教文學賦予每一個衆生的那些象徵，是多麼地繁富！數學上的「無限」觀念，菩薩們的救世計畫，佛陀說法之前所設的那種舞台佈景，不僅是在它們的外在輪廓方面，卽連在它們內部細節方面，也都顯得極其豪放而又精確，看似天馬行空，却又步步踏實——所有這些以及其他許多特色，在崇儉務實的中國人看來，必然都是一些不可思議的奇跡。

關於印度人和中國人的想像力，我們只要從大乘經典中引用一段文字，就足以使讀者相信這兩個民族的心靈是如何的不同了。『妙法蓮華經』中，佛陀欲將他自成無上正等正覺以來的時間之久印入他的弟子心中；他既未說他在迦耶城附近的菩提樹下開悟祇是若干可數年代之前的事，也未以通常的辦法，就像中國人很可能會說的一樣，說那是若干年前或很久以前的事，而是以一種極富分析意味的方式形容他的開悟已有多麼久遠的時間。

「然善男子，我實成佛以來無量無邊百千萬億那由他劫。譬如五百千萬億那由他阿僧祇

三千大千世界，假使有人抹爲微塵，過於東方五百千萬億那由他阿僧祇國，乃下一塵，如是東行，盡是微塵。諸善男子，於意云何？是諸世界，可得思惟計較，知其數不？」

彌勒菩薩等白佛言：「世尊，是諸世界無量無邊，非算數所知；亦非心力所及；一切聲聞、辟支佛、以無漏智不能思惟、知其限數；我等住阿惟越致地，於是事中，亦所不達。世尊，如是諸世界，無量無邊。」

爾時佛告大菩薩衆：「諸善男子，今當分明宣語汝等。是諸世界，若著微塵及不著者，盡以爲塵，一塵一劫，我成佛以來復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。」[32]

如上所述的數字觀念和描述方法，當是中國人的心靈從未想到的。不用說，他們可以構想久遠的時間和偉大的成就，並不遜於任何其他民族；但是，以印度哲人的辦法表現廣濶的觀念，就非他們的理解所及了。

……………………

當某些東西非概念的描述所可表示，但又可以被拿來傳達給別人時，絕大多數人的辦法，不是保持沉默，就是宣稱它們非言語所可銓釋，再不然就是用否定的言詞說它們「非這」「非那」，甚或，假如其人爲一哲學家的話，就著書立說，說明此等論題如何如何無法用邏輯的辦法加以討論；然而，印度人却發現了一個頗爲奇特的辦法，用以舉示無法用分析推理加以說明的哲學眞理。他們運用神通或超自然現象舉示通常無法舉示的東西。於是，他們使得佛陀成爲一位偉大的

[32] 參見堪 (Kern) 譯『東方聖書』(Sacred Books of the East)卷二十一，第二九九至三三〇頁。

魔術師；不僅是佛陀本人而已，幾乎在大乘經典中登場的所有主要角色，都變成魔術家了。而從我的觀點看來，這正是大乘經典最爲吸引人的特色之一——將不可思議的超自然現象與深奧難解的宗教哲理互相關聯起來加以描述。也許有人認爲，這樣做簡直是一種兒戲，未免有損身爲偉大宗教導師的佛陀的尊嚴。但這祇是一種膚淺的說法。印度的唯心主義者有比這更佳的認識；他們有一種遠爲透澈的想像力，每逢知性的能力感到技窮之時，便用這種想像力來解決問題，而結果總是產生不可思議的效果。

我們必須明白大乘學者的動機，他們使得佛陀行使這些魔術特技，目的在於運用此等形象學示一般人智所無法舉示的法性。逢到理知無法剖析佛性的實質時，他們的豐富想像力便出而以觀想的辦法協助他們解決此種困難。每當我們運用邏輯的方法解釋開悟的境界時，我們總會感到自己陷入糾纏不清的矛盾之中。但當我們訴諸象徵的想像時——尤其是在一個人特別富於這種能力時——這個問題便較易領會而得到解決。至少，這以乎曾是印度人構想不思議意義的方式。

當維摩詰居士被舍利弗問到：像這樣小得僅可容納他自己一席坐地的房間，今有成千上萬的菩薩、羅漢、以及天人隨同文殊師利來看這位病了的哲人，究竟坐哪裏呢？維摩詰知其心念，卽便問道：「仁者爲法來耶？爲牀座來耶？」而當維摩詰居士聽文殊師利說須彌相世界有上妙功德做成之獅子座時，他就要求那個世界中的須彌燈王佛供應高八萬四千由旬且嚴飾第一的獅子座三萬二千隻。而當這些高廣大座被搬進來時，他那原來祇可容納一席的房間，不但容納了文殊師利所帶來的大衆，使得人人皆有舒服的座位可坐，而無所妨礙，就是對於整個毗耶離城及閻浮提、乃至四天下，亦無迫促之感。舍利弗見了這個不可思議的超自然現象，心裏自是驚異非常，而維摩詰居士却對他解釋說：「諸佛菩薩有解脫，名不可思議。菩薩住是解脫者，以須彌之高廣，內

芥子中，無所增減，須彌山王本相如故……又以四大海水入一毛孔，不嬈魚，鼈、黿、鼉水性之屬，而彼大海本相如故……」總之，精神世界是不受時間和空間限制的宇宙。

下面再從『楞伽經』第一品中另舉一例，此品為最古的中文譯本中所無。當羅婆那國王要求佛陀令大慧菩薩開示他的自證內容時，這位國王出其不意地發現他的山中居處忽然變成無數的寶石山，而且裝飾得極其莊嚴華麗，猶如天宮，而每座山上皆有佛陀出現，而每一位佛陀面前皆有這位國王本人及其會衆乃至十方世界一切諸國，而每一個國家裏面都有如來出現於世，而每一位如來的面前又有這位國王，他的眷屬、宮殿、花園，裝飾得跟他自己的完全一樣。並且，在這些無數的會衆之中，每一個會衆中皆有大慧菩薩請求佛陀宣佈他的內在精神經驗的內含；而當佛陀以百千萬種微妙聲音結束這個題目的說法時，所有這一切的景象也就跟着忽然消失了，而佛陀及其所帶領的菩薩和衆弟子也就不見了；於是，這位國王也就發現他自己一人獨處在他古老的宮殿之中了。於是，在心裏思惟道：「問者是誰呢？聽者又是誰呢？出現在我面前的那些東西又是什麼呢？那是一場夢境、還是一種幻象呢？」接着，他又思惟道：「事情總是這樣，全是自心的造物。心靈分別時，便有重重事物出現；但當心靈不分別時，它便澈見事物的眞正狀態了。」他作此思惟之後，便聽到聲音在空中但也在他的宮中說道：「國王，你的思惟很對！你應該依照你的所見而行。」

大乘經典並不是記述佛陀超越一切時間與空間，以及人類心身活動的相對情況之神通能力的唯一記述者。在這方面，巴利文經典絕不後於大乘經典。佛陀不但有「三知」或「三達」：能知未來的生死因果（天眼知），能知過去的生死因果（宿命知），能知現在的煩惱而斷盡之（漏盡知），而且，還有所謂的「三通」，能够行使秘密通、敎化通，以及顯現通。不過，如果我們將

『尼科耶集經』中所述的那些神跡做一番描述的話，當可看出，它們除了讚歎和神化佛陀的人格之外，並沒有其他的目的可見。

這些神通的記述者們必然曾經想到，他們這樣做，可以使得他們的祖師顯得不但比他們的對手遠爲偉大，更是超於一切普通凡夫之上。從我們現代人的觀點看來，想像他們的祖師所行的任何超常的行爲，就像我們在『堅固經』中讀到的一樣，可以吸引人們注意佛教並因此承認它的優越價值，可以說是一種頗爲孩子氣的想法；但在古時的印度，一般大衆，乃至飽學之士，對於不可思議的超自然現象，莫不皆有一分神往之情，而佛教徒們盡量利用這種信念，也就自然而然，不足爲奇了。然而，當我們談到大乘經典時，我們不但就會看出，此中所述的更爲堂皇的神通奇跡，與這裏所說的超自然現象，或與任何外在的動機、如自我宣傳或自我誇獎之類，並無直接關係，而且更會明白，它們與經中所說的教理本身，到有緊要而又密切的關聯。舉例言之，在『般若波羅蜜多經』中，佛身的每一個部分悉皆同時放射無量光線，當下照見多重世界的最遠之端，而在『華嚴經』（Avatamsaka Sutra）中，佛身的各種不同部份則在種種不同的情況下放射不同的光芒。在『妙法蓮華經』中，一道光線從佛陀的眉間輪中放出，照見東方十萬八千佛國之中的每一個衆生，甚至連那名爲「無間」的最深地獄之中的衆生也都照到了。顯而易見的是，這些大乘經典的執筆人，在描述佛陀的神通威力時，必曾想到某種不同於『尼柯耶集經』的編者們所述的東西。那是什麼東西，我已以一種極其通常的方式在此指出了。對於大乘佛教的神通現象，如果做一個詳細而有系統的研究，毫無疑問的，那將是一件頗爲有趣的事情。

不論如何，單就上面所指的例子，我想已經足夠建立我的論點了：大乘佛教經典運用不可思議的超自然現象，目的在於舉示理知無法體會精神的事實。對於此種事實，哲學家窮心竭慮地以

邏輯的辦法加以解釋，而維摩詰居士則跟吠陀神秘學者巴婆（Bāhva）一樣，閉口不言；儘管不以緘口為滿足的印度大乘學者，更進一步運用了超自然的象徵手法，但另闢路徑的中國禪家，却將這種「默然」或「良久」的辦法保留了下來，依照他們自己的需要和見地，用以解決這種至高至深、佛教中名為「覺悟」或「開悟」的精神體驗底表達之難。

中國人不像印度人，不喜歡葬身於神秘的超自然雲霧之中。莊子和列子是古代中國最接近印度型心靈的人物，但他們的神秘主義，在堂皇、細緻，以及想像的飛揚方面，都不類印度的大乘學者。莊子頂多也只是騎在「其翼若垂天之雲」的大鵬背上乘虛遨遊而已；而列子亦只是命令風雲作他的御者罷了。後期的道家經過多年的苦修並吞服一種由稀有藥草配成的仙丹之後，便夢想昇天。因此，中國有許多道家，隱居人跡罕到的深山僻谷之中。雖然如此，但是，中國歷史中却沒有可與維摩詰或文殊乃至任何羅漢相提並論的聖者或哲人。儒家所說的君子「不語怪力亂神」，可說是中國人心的最佳寫照。中國人是澈底實際的民族。對於開悟之說，他們必須有屬於他們自己的解釋方式，才能用於他們的日常生活，因此，他們不得不自創禪的法門，藉以表達他們的最內精神體驗。

假如這種超自然的形象不能投合穩健的中國人心的話，那麼奉行開悟之道的中國信徒又怎樣設法來表達他們自己呢？他們採用性空之學的理知方法了麼？沒有；這種方法不但不合他們的口味，同時也不是他們的心量所及。『般若波羅蜜多經』是印度人的創作，而不是中國人的作品。他們也許可以推出一位莊子或六朝時代的那些道教夢想家，但找不出一位龍樹或商羯羅來。

中國人的天才以另一種方式展示它的本身。當他們開始將佛教視為一種開悟之教而加以吸收

同化時，對於他們那種具體實際的心靈而言，唯一的辦法是創造一個禪宗。當我們看罷印度大乘學者所展示的那些奇妙的神通和中觀論者所展示的那種高度抽象的思惟之後再來看禪時，景象的變換又是怎樣的呢？佛陀的額前既不放光，菩薩們也不在你面前顯現，事實上，沒有一樣東西足以使你感到奇特非凡，沒有一樣東西非你的知性所可理解，沒有一樣東西出乎邏輯的推理之外。這些與你共處一地的人全都跟你自己一樣屬於凡俗之輩，既沒有抽象的觀念向你表示，更沒有微妙的辯證與你較量。是山皆朝天，是水皆歸海。松直棘曲，柳綠花紅，本來如此，並無奇特。而當月上青天之時，詩人才略帶醉意，吟上一支長安之曲。我們也許會說：太平凡，太平常了，但這正是中國人的心靈，而佛教就在它的裏面成長。

有人來問什麼是佛，禪師只是指指佛殿裏的佛像，既不提出任何解釋，更不曉以任何論證。當心靈是討論的主體時，一位僧人問，「究竟什麼是心呢？」禪師答云：「心。」問者云：「學人不懂。」禪師迅即答云：「我也不懂。」又有一僧，擔心永生的問題。「要怎樣才能脫離生死的束縛呢？」禪師答云：「你在哪裏？」一般而言，禪宗大德既不把時間虛費在答問上面，更不與你蘑菇論證。他們總是隨問隨答，可謂如擊石火，如閃電光，斬釘截鐵，簡潔而又決斷。有人問：「如何是佛教的大意？」禪師答云：「這柄扇子搧得我好涼爽！」這是一個多麼多麼實在的答法！在禪的教學課程中，不僅是那個不可或缺的公式——佛教的「四聖諦」——在此顯然沒有用武之地，就是『般若波羅蜜多經』中那種總是猶如謎語一般的陳述——"taccittam yaccittam acittam"——對我們也無可奈何。

雲門禪師某次登上講壇說道：「我宗無語句。如何是宗門極則事？」如此自問之後，復展兩臂，隨即下座。這就是中國佛教徒解釋開悟之理所用的辦法，這就是他們說明『楞伽經』所說的

「自覺聖智境界」（Pratyātmajñānagocara）所用的作略。並且，對於中國佛教徒而言，這是唯一可行的辦法——對於佛陀的內證經驗，假如，既不用理知的或分析的方式加以舉示，又不用超自然的辦法加以暗示，而只以吾人的實際生活加以直接展示的話。因爲，所謂生活，就以吾人具體所過的生活而言，總是超於概念和形象，非概念和形象所可銓及的。我們若要瞭解它，就必須潛入到它的裏面，與它作實際的接觸才行；從它上面取下或割下一片來加以檢視，那無異是將它殺害了；當你想到你已刺入它的核心時，它已不再存在了，因爲，它既已不再活着，也就不能動彈，也就完全乾枯了。因此之故，自從達摩東來之後，中國人的心靈就在爲如何以適於表現他們本身情感和思想的本國衣衫展示開悟之理的問題着想了，而直到六祖慧能之時，他們才滿意地解決了這個問題，而建立以禪爲宗的這個偉大工作，才算完成。

我們說，禪是中國人的心靈徹悟了佛陀言教之後所要的東西，可由兩個無可置疑的史實得到證明：其一，禪宗建立之後，開悟的教理也就統治了整個中國，其他各宗，除了淨土之外，悉因難以爲繼而陸續凋萎；其次，佛教在一變而爲禪宗之前，一直未能與中國的固有思想，亦即儒家思想，形成一種密切的關係。

…………………

首先，且讓我們看看禪如何統御中國人的精神生活。有關開悟的內在意義，在早期的中國佛教中，尚未得到眞正的體認——除了知識上的認識。自然，認爲中國人的心靈不如印度人，也就在於此點。如前所述，大乘哲學的豪邁與微妙，必然曾使中國人的心靈驚異不置，因爲，實際說來，在佛教引入之前，他們幾乎沒有值得一提的思想體系——除了道德或倫理之學。對於後者，他們自會意識到他們自己的力量；卽連義淨和玄奘那樣熱切研究瑜伽心學和華嚴哲學的虔誠佛教

徒，也都承認此點；他們認爲，就道德文化而言，他們的祖國優於他們的佛國，至少，就此點而言，他們是用不着向印度學習的。

在飽學而又虔誠的中印學者合作之下，迅捷而又不斷地將大乘經典和論著譯成中文後，中國人的心靈遂被引導着探索一個一直尚未深入的境域。在早期的中國佛教史傳中，我們可以看出，經論的注釋家、闡發家，以及有關的哲學家，數量上遠遠超過翻譯家和所謂的禪家。首先，這些佛教學者忙於以理知的方式吸收大乘經典裏面所提出的種種學理。此等學理不但深奧而又繁複，而且彼此互相矛盾——至少是表面看來如此。這些學者如欲潛入佛教思想的深處，就非得先對此種糾纏不清的葛藤下一番整理的功夫不可。如果他們長於批評的話，這事做來倒也不難，但那却是無法指望早期佛教學者去做的事情；因爲，善於批評的學者，卽使是在現代這個時代，有時仍有被人認爲不很虔誠和不太正派的危險。他們對於大乘經典的眞實性沒有一絲疑影，完全相信它們直接記自佛陀的親口所宣，一字不差，因此，他們只有或必須想出一些調和的辦法，把經中所說種種相異的教說融通起來。他們必須明白的是：佛陀出現於這個愚昧、腐敗、永遠屈從輪迴之業的人間，主要的目的究係什麼？這些佛教哲學家在這方面所做的此種努力，結果就成了所謂的「中國佛學」(Chinese Buddhism)。

就在這種知識的吸收和同化繼續進行的當中，另一方面，也有人對於佛教的實踐或修行的一面，在做着熱切的修持的功夫。有的做了律藏的奉行者，有的則專心致志於禪定的專修。但此處所謂的禪並不是禪宗所說的禪；那是一種觀想法門，就是集中心力，專門觀想諸法無常、無我、因果相續、或佛的德性等等東西。就連身爲禪宗初祖的達摩祖師，也曾被列爲此類禪那高僧，這也就是說，他之作爲佛教一個全新宗派的導師所建的特別功績，並未完全受到體認。這是無可避

免的事情；此蓋由於，直到此時，中國人尚未完全能够接受此種新型的東西——直到此時，對於與開悟有關的敎理，他們不僅才摸到一點邊邊，而且還是不很適當。

不過，關於開悟的要義，就其實際的諸面而言，並沒有完全被忽視於錯綜複雜的學理迷宮之中。例如，作爲天臺宗的創立人之一，且身爲中國最偉大的佛敎哲人的智顗大師（五三一～五九七），就曾完全警覺到禪那爲入悟之門的意義。儘管他用了全副的分析能力去做分析敎理的工作，但他在思索之暇，仍有足够的餘地去做禪修的功課。他所著有關「止觀」（Tranquillization and Contemplation）的著述，在這方面說得非常明白。他的意念在使理知的與精神的運作得到完全的調和，既不特別强調三昧（定、止）而犧牲般若（慧、觀），亦不特別側重般若而犧牲三昧。不幸的是，他的後繼者愈來愈傾向一邊，乃至爲了知解而忘了禪修，甚至對於禪宗的提倡者採取反對的態度，不過，關於此點，後者或多或少也得負些責任。

禪之所以變成中國佛敎，始自菩提達摩（寂於耶紀五二八年）[33]。他開始推展此一運動，使它在一個崇儉務實的民族中開花結果。當初他宣佈此一信息時，它的裏面仍然帶有印度的色彩，因爲，他總不能一下完全擺脫當時的佛敎玄學。他之借喩於『金剛三昧』與『楞伽』，自是自然不過的事情，但禪的種子却也因此由他一手播下了。自此以後，就由他的當地弟子加以照顧，使這些種子得以配合當地的水土繁榮滋長了。大約經過了兩百年的培育之後，這些禪的種子終於結成了富於生命和活力的果實，不僅完全成功地移植、歸化了中國，而且毫無遺餘地保持了構成佛敎的實質。

[33] 關於此點以及其下有關各節，參見本書第一四九頁所錄「禪的歷史：從初祖達摩到六祖慧能」一文。

達摩之後的第六代祖師慧能（六三七～七一三），是眞正的中國禪宗祖師；因爲，禪之能夠拋掉從印度借來的外衣，而開始著上中國人親身裁縫的法衣的，就是由他本人及其嫡傳弟子努力的結果。當然，禪的精神仍然如故，仍如直從佛陀一線傳來中國一樣，但表現方式已是中國式的了，已是中國人的創作了。自此而後的禪宗崛起，自是顯而易見了。在移植、歸化期間即已儲積的那種潛在能力，忽然之間在積極的作用之中爆發了開來，而禪於是以一種近乎勝利的步伐佔據了整個的中國。有唐一代（六一八～九〇六），正是中國文化鼎盛的時期，偉大的禪師們也就在這個時期相繼出世，建立寺院和清規，指導學通儒家經典與大乘佛學的出家僧人與在家居士。對於禪宗的這些先知先覺，即連帝王大臣也不甘後人，紛加禮敬，並邀請他們到宮中或官邸說法開示。當因政治原因而使佛教受到迫害，以致使得其他各宗損失許多寶貴文獻、藝術作品而致一蹶不振時，獨有禪宗所受影響最小，不但最先恢復舊觀，而且以加倍的精神與熱情更新它的活動。在整個中國被瓜分爲若干小國的五代時期（約當西紀第十世紀上半葉），在整個政治情況皆不宜於宗教成長的紛亂時代，禪宗不但興盛如故，而它的大師們亦使他們的禪林不受干擾。

待至宋朝（九六〇～一二七九）興起，在佛教其他各宗皆露出了迅速衰頹徵象的時候，禪宗的發展與影響正達到它的頂點。到了展開元（一二八〇～一三六七）明（一三六八～一六六一）兩朝的史頁時，所謂的「佛教」，就是禪宗了。原有的華嚴宗、天臺宗、三論宗、俱舍宗、法相宗、以及眞言宗，縱使沒有被政治迫害而完全掃除，也因缺乏新血而元氣大傷了。不論如何，即使未受迫害，它們也會因爲沒有完全被中國人的思想和感情所吸收同化而夭折的；它們的裏面含了太多的印度成份，致使它們難以完全適應當地的水土。不論情況如何，作爲佛心精髓的禪宗總是繼續不斷地興盛下來，致使凡是傾心佛教的人都競相習禪而冷落了仍然一息尚存的其他各宗。

至直到今天，仍然保持活力的唯一佛教形態，就是禪——爲了適應佛教進入中國之後不久卽已成長的淨土趨勢而有或多或少改變的禪。

禪在中國宗教史中之所以進入這種境地，是有原因的，而它之所以不採用跟佛教思想一同從印度進口的形像、概念，以及思惟方法，並以它的本身意識創造一種最宜解說開悟眞理的獨特文學，也是出於這個原因。這種禪林文學確有許多獨特的地方，但最緊要的一點，却是與中國人的心理用法完全脗合，故而能够自然而然且强而有力地使他們佩服得五體投地。達摩敎他的弟子直觀佛陀言敎的實質，不必理會外在的表現方式；對於開悟之學，他敎他們不要順從概念和分析的解釋法。滯守經文的信徒反對這種做法，竭盡一切可能的辦法阻止達摩之敎的成長，但雖有重重阻礙，它還是成長而且壯大起來了。

他的弟子通達了體會佛敎中心事實的藝術之後，便着手依照他們自己的辦法，運用他們自己的術語，去向他們自己的弟子學示這個中心事實，對於傳統佛敎的或從外國進口的船來表現方法，也就不再理會了。他們並未完全拋棄古有的說法；因爲，他們仍然述及佛陀，如來，涅槃、菩提，三身，業力，輪廻，解脫，以及構成佛敎本身的其他許多觀念；但他們却也不再提到「因緣觀」，「四聖諦」或「八正道」了。當我們閱讀禪宗文學而事先不知它與佛敎的關係時，我們也許會看不出其中所說的東西就是通常被視爲佛敎特有的物事。

藥山禪師（七五一～八三四）問僧：「甚處來？」僧云：「湖南來。」又問：「洞庭湖水滿也未？」僧云：「未。」藥山說：「許多時雨水，爲什麼未滿？」對於此問，來僧無話可答。對此，藥山的弟子道吾說：「滿也！」另一位弟子雲巖說：「湛湛地！」又一位弟子洞山說：「什麼劫中曾增減來？」在這些對話中，我們能看出任何佛敎的形跡嗎？看來他們豈不像是在談一件

極其平常的事情麼？然而，照這些禪師的話看來，他們的對白裏却也充滿了禪味哩！而禪宗文學裏面却也多的是這些看來微不足道的瑣事哩。實際說來，就禪所用的語句和擧示的態度而言，看來它與佛敎好像毫無關係似的，因而，正如本文開頭所曾提及的一樣，某些評論者幾乎已經將禪指爲佛敎的中國變體了。

在中國文學史中，叫做「語錄」的禪宗文學自成一格，而唐宋時代的中國方言俗語，也就因爲這些語錄的流傳而得以保存下來。那時的中國文人不屑用俗語俚言寫作，多半刻意選用某些字眼，語句、以及表現方法，藉以强化文章的優美性。因此之故，如今我們可以讀到的早期中國文化中的文學作品，都是出於這樣一種文雅作風的模式。禪師們倒也未必輕視這種古典主義，他們也跟他們的同時人一樣喜愛優美文辭，因爲他們也是受到良好敎育而且學養俱佳的人；但是，他們感到方言俗語是一種更好、更有力量的媒介，更能表現他們的內在經驗。此係一般宗敎改革家常有的情形：他們所用的傳達媒介，最宜於表達他們的感情，最適合他們所創的觀物之道；他們盡可能地避免運用實際生活中已不存在的陳腔濫調。活的經驗須要活的語言加以表述，不應採用陳腐不堪的意象和概念。是故，禪師們那樣做是事非得已，因此這才隨意運用當時的生活語句。這還不够證明佛敎在中國因了禪的關係轉化而成當地人心的一種創作，而不再是外來的一種洋貨麼？而禪宗的壽命之所以超越佛敎其他各宗，亦正因爲它能使它自己轉化而成一種當地國產或土產。換句話說，禪是中國人心之所以能够適應、欣賞、以及同化佛敎開悟之說的唯一形式。

我希望我已將佛敎——亦即開悟之敎——如何必須在中國轉化而成禪宗，以及禪宗又如何以這種變形而得活過佛敎其他各宗的情形，做了一個明白的擧示。現在，且讓我們看看前面曾提及

的第二點，以便明白禪如何造就了宋代的理學。如果我說，佛教直到化而爲禪之後，才對中國思想發生眞正的影響，富於創造力的中國天才，才開始沿着一條比先秦哲學遠爲深切、更爲理想的路線，締造它自己的哲學。一點不錯，佛教甚至在後漢時期就已在中國思想家之間發揮它的影響了，正如我們所見的一樣，譬如，牟子作於一九〇～二二〇年之間的「理惑論」，即是一例。自此之後，爲文討論佛教業力、因果、以及不滅之說的作者，就越來越多了；因爲，這些都是經由佛教從印度引入中國的部分觀念。

但是，打從第六世紀以後，與佛教發生熱烈爭論的，還是道教。佛教對道教發生影響力，不僅出之以辯論的方式而已，同時還實實在在塑造他們的思想和文學。道家與佛家之間曾有許多接觸點；不用說，佛家在其不僅作爲一種宗教體制、同時亦作爲一種哲學與一種無窮知識財富的擁有者的地位和力量逐漸增長的時候所針對的對象，是道家；雖然，衆所週知的是，佛家爲了使它本身更易爲當地的心靈接受起見，亦曾從道家那裏借了不少東西。大體而言，就以組織、儀式、文學、以及哲理方面而言，道家所借自佛家的東西更多。道家仿造佛家的模式組合中國固有的一切民間迷信，建立一種宗教上的拼盤，把來自印度的元素與老子的理論，跟一般人希求長生不朽與世間財富的欲望以及他們所謂的「清淨」，多少有些粗雜地混在一起。

但是，正如一般人所相信的一樣，道教的裏面由於容納了太多的迷信，以致與包括政府官員在內的文人學者所代表、維護、以及抱持的中國正統思想的主流，沒有形成重要的接觸。有不少地方，道教就是佛教的通俗而又迷信的中文譯作，但有許多批評者，包括筆者在內，將會非常遲疑地認爲佛教的精髓充分地譯成了道家的語言。若非儒家被感動得將佛教思想吸入他們的體系之中，而且自然得使他們嘗試重建儒家觀念的整個架構——不只是爲了調和，同時亦爲了加深、豐

富、以及復活它而重建——我們就不能說佛教已經深入了中國人的思想生活之中，成了中國人心的眞正家寶。但這是成於宋代的事情，那時的儒家學者，將佛家的觀念融入他們的敎說之中，且在一個新的基礎上重建他們的整個體系，不過，他們認爲那是儒敎成長的必然途程。且不論那是什麼，毫無疑問的是，宋代的哲學家由於吸收了佛家的觀點而變得豐富，變得深刻了。這是所有一切研究中國知識發展的史家所一致同意的事實。

不過，若說儒家以唯心主義的佛家計畫爲基礎實行這種整體重建工作的話，也許有人要提出一個疑問。假如禪在中國沒有作爲開悟之敎的當地解說而成長起來，乃至爲周敦頤（一〇一七～一〇七三）、程顥（一〇三二～一〇八五）與程頤（一〇三五～一一〇七）兄弟、以及朱熹（一一三〇～一二〇〇）等偉大儒家作家的出現舖路的話、宋代會不會有一個正統的中國敎說復興呢？在我看來，如果沒有禪的話，宋代就不會有中國史家所稱的「理學」崛起。如前所述，禪是佛敎可以深入中國人心的唯一形態。因爲這個原故，此後思想界所出現的東西，才不能不沾有禪的色彩。看看中國思想家對於瑜伽法相的心理學派接受的情形吧。首先由玄奘及其諸大弟子加以維護、宣揚，並加以註釋，但這種深刻的人心之學，縱使是中國上等心靈，也嫌它過於煩瑣了，故而玄奘歿後，沒有興盛多久也就消沉下去了。

那麼，般若哲學的發展如何呢？它在第一世紀佛敎進入中國後不久引入中華，接着又得到了鳩摩羅什及其中國弟子們的大力支持與解說。說來，它比唯識法相的前途要好得多，此蓋由於它在老子及其門徒的敎說之中找到了氣味相投的兄弟。佛陀與老子門下的這兩個集團的哲人，在思想上可說是屬於同一類型；然雖如此，但中國人對於性空這種哲學體系，却也沒有顯出太大的信守趨向。何以致此呢？原因十分顯然，從廣大的層面看來，這兩派哲學確有若干共通之處，但般

若空宗的思惟方式實在太玄妙、太高蹈了，或者，以中國人的看法來說，實在太縹緲了，致使傾向實際的中國心靈難以在它的上面生根；縱然是老莊之徒，亦免不了也有一些實用主義的色彩，因爲，終究說來，這總是深植於整個中國人情感氣質之中的東西啊。

除了在佛陀的本國已有發展的龍樹的中觀派與無著的唯識派之外，尙有智顗的天臺哲學和賢首（六四三～七一二）的華嚴哲學。從某一方面來看，後二者可說是出於中國佛教思想家之手的創作物，但是，假如它們可被他們的本國同胞吸收同化的話，它們也就不會被冷落了，而他們的研究範圍也就不致局限於少數佛學專家的小圈子裏面了，也就應該擴及道家乃至儒家的領域之中了。他們之沒有能够辦到此點，證明了一個事實，它們仍然是一種外來的異物，仍然是一種譯成的東西——字面上雖非如此，但事實上却或多或少不出概念的範圍。由此可知，佛教只有化而爲禪之後，才能完全適應新的水土，才能像土生土長的植物一樣繁榮滋長，乃至開花結果——除此之外，別無他途可循。當這個目標由於佛教的此種固有特性而一旦達到之後，禪便成了中國思想的血肉而啓示宋代的儒家以佛家的理想藍圖重建他們的哲學基礎了。

現在，我們可來個結論了。禪，不論它的外表顯得多麼怪異，多麼奇特，但終究說來，它仍然不出佛教的一般系統。而我們這裏所謂的佛教，不僅是指記錄於初期『阿含經』中的佛陀親口所宜的宗教而已，同時也包括了弟子們對於佛陀其人及其生活所作的哲學上與宗教上的思惟和明辨。他的人格實在太偉大了，以致不時使他的弟子提出與被認爲由他們的祖師所說的忠告略略相反的學說。此係無可避免的事情。這個世界及其所含的一切內容，不論是在個別方面還是在整個方面，都可訴諸吾人的主觀解釋，而這個主觀的解釋雖然不是任意的解說，但也不離吾人的內在

需要，亦即吾人的宗敎渴求。縱然是作爲吾人宗敎經驗對象的佛陀，也沒有辦法避開此點——他的爲人足以喚起在我們心中以佛敎的名義活動的每一種情感和思想。由他所激起的最有意義，最有成就的觀念，都與他的開悟和涅槃具有密切的關係。這兩個事實在他那漫長而又平靜的七十九年生涯中顯得極其突出，而所有一切與他相關的敎理和信仰，亦莫不皆以我們自己的宗敎經驗嘗試體會這兩大事實爲目標。由此可見，佛敎已經成長到含有比一般學者所知遠爲廣大的意義了。

佛陀的開悟和涅槃，正如在若干世紀以前的歷史上展開的一樣，乃是他一生中兩個截然不同的觀念，但從宗敎的觀點來說，這兩個觀念不妨視爲一個。這也就是說，認識開悟的內容和價值，就是體會涅槃的意義。大乘學者以此爲立足點，開發了兩條思想主流：其一是憑吾人的理知努力，使之達到最大的極限；其次是遵循佛陀親自採用的實踐方法——實在說來，一切印度眞理追求者所用的方法——努力以習禪的法門追求直達悟境的東西，不用說，就這兩種功夫而言，根本的動力含藏在虔誠佛敎徒的最內宗敎意識之中。

在佛陀涅槃之後幾百年間所集的大乘經典，可爲我們在此提出的這個觀點做一證明。在這些大乘經典中，顯然係爲宣揚禪宗敎學的一部是『楞伽經』，因爲，這部經對於開悟的內容，已經盡了語言的最大能耐，從心理的、哲學的、以及實際的觀點加以開示。當這部經傳入中國、依照中國人的思想和感情方式得到吸收同化之後，它的中心主題也就跟着以如今被認爲禪宗特有的形態顯示出來了。眞理的入道之門很多，門門皆可使它自己爲人心所知。但它的選擇爲何，仍得看它發生作用的條件如何而定。印度人對於不可思議的超自然現象和奇異的象徵所生的豐富想像，加上中國人的現實之感及其對於堅實的日常生活事實的愛好，結果便成了佛敎的禪宗。至此，我們也許可以明白下面所引的禪師們所提出的禪的定義了——雖然，對於絕大多數的讀者而言，這

只是試探性的體會而已。

有人問趙州禪師：「什麼是禪？」他答道：「今日天陰，不答話。」

對於這個問題，雲門答道：「這就是。」到了另一個場合，這位大師可又不那麼肯定了，他說：「一字也無。」

假如這就是祖師們爲禪所下的一些定義的話，那麼，他們所想的禪與經中所講的開悟之教，究有什麼關係呢？他們究係依照「楞伽經」還是「般若經」的辦法構想它呢？都不是，因爲禪必須有它自己的辦法；中國人的心靈不肯盲從印度人的模式。如果這裏仍有爭論的話，試讀下面所引的一節文字：

僧問巴陵顥鑒禪師：「祖意敎意，是同是別？」這位禪師答道：「鷄寒上樹，鴨寒下水。」對於這個答話，五祖山的法演禪師說道：「大小巴陵，只道得一半。白雲則不然，掬水月在手，弄花香滿衣！」

悟與迷

一

說來似乎有些奇怪，然而事實却是如此：佛教學者對於他們所認爲的佛陀言教及其弟子對於教法所作的解釋顯得那樣沉迷，對於佛陀的精神經驗本身却完全置若罔聞。但是，在我看來，在闡發佛教思想方面，我們首先要做的一件事情，就是探究佛陀的這種親身經驗，而經典所載所表的，也就是他在開悟（成正等覺）時的最內意境。佛陀用以教導他弟子的，乃是他愼思明辨之後的結果，以使他們親見並證入他本人所見所證的境地。但是，這種愼思明辨的結果却不一定可使人們體驗到佛陀所體驗到的那種內在的開悟精神。因此，假如我們想要理解由開悟的內容發展而來的佛教精神，我們就得先行熟悉教主的這種經驗意義——使得佛陀之所以成爲佛陀（覺者）並成爲以他的名義展開的宗教教主的此種經驗意義。且讓我們看看，這種經驗究竟有何記述，它的前因後果又是什麼。❶

在巴利文的『長部集經』（the Digha-Nikāya）中，有一部名叫『大本緣經』（Mahāpadāna Suttanta）的契經，記述佛陀以在他之前的六位佛陀開導他的弟子。其中所述這六佛在做菩薩時及其成佛後的生活情形，除了某些偶然的細節之外，幾乎每一位佛都是一個模樣；此蓋由於諸佛皆被認爲都有一種共同的目標或事業。因此之故，當我們現在這一劫的瞿曇佛陀以此種方

式談到他的前輩以及他們的開悟經過時，他祇是複述他自己的世間生活經歷而已，故此，他所說曾經發生在他前輩身上的每一件事情，除了血統門第、社會地位、出生地點，以及壽命長短之類的項目之外，也就不得不被認爲是曾經發生在他自己身上的事情了。此點，如果用以說明他那種被認爲是開悟的精神體驗，尤爲貼切。❷

當這位菩薩（開悟成佛之前的佛陀）在靜處坐禪思維時，心中出現了如下的意念：「一點不

❶ 有關開悟的故事見於『長部集經』第十四經，並見於『本生談』（the Jātaka Tales）的序文中，「大事」（the Mahāvastu）中，以及『中部尼柯耶集經』第二十六，三十六經中，又見於「相應部尼柯耶集經」第十二經中。這些經中所說的開悟故事，詳略或有不同，但皆沒有實質上的差異。似比巴利文的『大本緣經』（the Mahāpadāna）爲後出的「過去現在因果經」（the Sūtra on the Cause and Effect in the Past and Present），其中譯本所說故事略有不同，但就我所論證的觀點而言，主要問題實際上亦無二致。馬鳴菩薩的『佛本行集經』（Buddhacarita），是一部頗富詩味的集經。『普曜經』（亦譯『神通遊戲經』或『方廣大莊嚴經』——the Lalita-vistara），屬於大乘經典。我在這篇文章中想要採用的材料，主要出自大衞滋（Rhys Davids）所譯的『佛陀對話錄』（The Dialogues of the Buddha），大衞滋夫人（Mrs. Rhys Davids）所譯的『同源語錄』（The Kindred Sayings），希拉卡拉（Silacāra）與「牛曼」（Neumann）所譯的『中部集經』，中文本的『阿含經』（Āgamas）等等。

❷ 說有過去諸佛這種觀念，正如我們在此可能注意到的一樣，似乎源於初期佛教史中，而它的進一步發展，加上「本生譚」的觀念，最後終於形成菩薩的構想，這是大乘佛教的若干特色之一。過去六佛，到了後來的『佛種姓經』（The Buddha-vamsa）和『般若波羅密多經』（Prajñā-pāramitā sūtra）中，增加而成二十三或二十四佛，甚至到了『神通遊戲經』或『方廣大莊嚴經』中，竟增加而至四十二佛。此種曾有前輩或先驅的觀念，在古代民族中一向很普遍。在中國，孔子宣稱他的學說傳自堯舜，老子傳自黃帝。在印度，與佛教有許多相似之處（不僅在教義上，在教主的人格上亦然）的耆那教（Jainism），則說有二十三位前輩，不用說，與佛教的前驅，多多少少有些相關性。

錯，這個世界煩惱重重，人們出生，衰老，死亡，一波纔平，一波又起，而尤甚於此的是，不知如何避開此種痛苦，甚至避開老死。啊，什麼時候才能知道如何避開這種痛苦，避開這種老死呢？」這位菩薩如此想了之後推知：老死來於出生，出生來於變化，變化來於執取，執取來於貪欲，如此等等，直至想到名色與意識互爲條件❸。接着，他又倒轉反推，從有這整個罪惡之身開始，直到此身終於完全消滅，而當這位菩薩想到這裏時，忽然得了法眼（cakkhu）❹，澈見了從未之聞的東西，於是有了知識，有了道理，有了智慧，有了光明。（Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi, ñānam udapādi, naññā udapādi, vijjā udapādi, āloka udapādi.）

於是，他大聲宣佈：「我已徹悟此法了，甚深，難知，難解，清淨，無上，非僅辯解所得而

❸ 認爲佛陀對於「因果」、「因緣」、「緣生」或「緣起」(The Paticca-samuppāda 或 pratitya-samuptpada 的多種異譯) 有一個非常明白而又確定的設計，是一種頗爲可疑的想法。就以此處所引的『大本緣經』而言，他並未超過「識」（viññana）這個項目，但以其如今公認的形式而言，這個鏈環則從「無明」(avijjā) 開始。然雖如此，但我們總沒有理由認爲這「十二因果鏈環」是最早、最有權威的「緣起」之說。此經在許多方面顯示有後期輯錄的迹象。我在這裏所想探討的論點，主要在於佛陀以緣起論解釋生命實相所作的理知努力。佛陀視無明爲生死的本源，故而也是在世的苦因，已是佛教史中一個不爭的事實。

❹ Cakkhu 的直譯意思是「眼」，常跟「智」(pañña)、「佛」(buddha) 或「普」(samanta) 等字合用，藉以指稱一種超於通常相對知識的功能。正如別處常見的一樣，「見」(passato) 之一字，在大小乘經典中，均皆受到大大的重視，特別是此處所說的「隻眼」，直接透視心靈從未想到的事物之中，尤其顯然。這是頗有意義，值得注意的一點。實在說來，超越「四聖諦」或「因果鏈」所說的限制，直透主客對立之意識基底的，就是這隻眼睛或般若智眼（pañña-cakkhu）。

知，微妙難測，唯有智者能知（Dhammo gambhiro duddaso duranubodho santo panito atakkāvacaro nipuno pandito vedaniyo.），但這是一種專於它所執着的東西，專注於彼，樂在其中的運行。而以一種專於它所執着的東西，專注於彼，樂在其中的運行而言，這是一種難知難解的事情，這也就是說，這事要受它的限制，故而凡事莫不由緣而生。這也是一種難知難解的事情：靜止所有一切的生命活動，委棄所有一切的輪迴基礎，摧毀渴慾，死掉煩惱，安靜心靈，涅槃寂滅。」

接着，佛陀說了一個偈子，表示他不太願意去對一般世人講述佛法——由他自己親自證得的佛法，在沒有任何傳統教示的情況之下，猶如面面相覷一般清楚地見得的佛法：

我從無數僧祇劫，苦修正行勤不懈，
今始獲此難得法，何爲婬怒癡衆說？
此理甚深而微妙，與世相反實難解！❺
煩惱奴隸不得見，無明癡暗爲障蓋。❻

❺ 此處以及下引一偈中所說的「眞理」，代表「佛法」或「法」(Dharma)。

❻ 除此之外，尙有另一個偈子，亦被認爲是佛陀在大悟時所說：這個偈子便是所謂的「勝利之歌」(the Hymn of Victory)，引於拙著『禪宗與開悟之說』(Zen Buddhism and the Doctrine of Enlightenment)。此歌不見於大乘經典中。『神通遊戲經』只有下引數語：

Chinna vartmopasanta rajāh sushkā āsravā na punah sravānti;
Chinne vartmani vartata duhkhasyaisho'nta ucyate.

依照這則由『尼柯耶集經』編者傳下、並得其他有關佛陀開悟的文典加以證實的報導看來，可見當時掠過佛陀心頭的，必然是一種極不尋常的經驗，非一般日常意識所得而曉了，乃至非聰明、博學而又思慮週密的人所可得而知之。因此之故，他有意入於涅槃而不傳法，這是非常自然的事情，但當大梵天王對他說了如下的一個偈子之後，他便放棄了這個想法：

> 譬人立足在巉巖，眺望山下無所礙。
> 智慧之尊亦復然，昇此眞理之高臺。
> 見一切者請俯視，生老所迫實可哀！
> 勝利英雄請起來！朝聖之主已償債！
> 天人之師遊諸國，誨我眞道必有解。

毫無疑問的是，使得這位菩薩成爲佛陀，成正等覺，成爲世尊，成爲法王，成爲如來，成爲知一切者，成爲勝利者的，就是這種精神體驗。對於此點，而今所有的一切小乘和大乘典籍，悉皆同意。

這裏發生了一個極有意義的問題：在這種經驗中，使佛陀得以征服無明（avijjā or avidyā）而得解除汚染或「漏」（āsava or āśrava）的束縛的，究係什麼呢？他以前從未得入的那種見地，究係什麼呢？是他的因「愛」（tanhā or trishnā）與「取」（upādāna）而受無窮之苦的理論麼？是他追溯苦源在於無明的這種因緣之說麼？

顯而易見的是，他的這種理知的活動並不是開悟的動因。「不爲純然的邏輯所轉」——「不

可思議」(atakkāvacara)，是巴利文與梵文佛典中經常碰到的一個語句。佛陀在此處所得的那種滿足，誠然甚深難解，實非純粹的邏輯所可得而測之。以知解的方式解答問題，就其能够消除障礙而言，自然令人相當滿意，但比之深入吾人靈魂生活的深處而言，則仍然不够澈底。所有一切的學者皆非聖者，而所有一切的聖者亦都不是學者。佛陀以知識的方式觀察緣起法則(paticca-samuppāda)，不論多麼完善透徹，總是不能使他確信他已征服了無明、痛苦、生死，以及汚染或「漏」。追溯事物的根源或其因果的連環，是一回事情，而使之晏息不起，使之服膺實際的生活，則完全是另一回事情。前者只是理知的活動，而後者則是意志的運作——而意志才是其人。佛陀不只是發現「因緣觀」的因果之鏈而已，同時還抓住此鏈的本身，將它完全扯斷，以使它不再束縛他，奴役他。

他的見地達到了本身生命的源底，見到了它底本來面目，故而，此「見」猶如以自己的眼睛見自己的手掌——既無思維、推演、批判、比較存在其間，更無逐步前進或倒退的活動可做——此物被見而這便是它的結果——其間沒有任何談說、論證、或者解釋的餘地。此「見」乃是一種圓滿自足的東西——它既不將人引向內在的什麼，亦不將人引向外在的事物，更不使人想入非非。而使得佛陀感到完全滿足的地方，就是這種圓滿，就是這種決定，因爲此時他已明白：此鏈已經折斷，因此他已成了一個獲得解脫的自由人。由此可見，佛陀所得的這種開悟經驗，不可用理知的辨法推演而得，因爲理知的辨法總是隔着一層，總是可望而不可及，無法使人得到完成與滿足之感。

佛陀對於人生所得的痛苦經驗，心理上極其强烈而又眞實，乃至有痛徹骨髓的感受，故而在開悟時所經驗到的那種情感反應，與這種强烈的感受頗爲相當。是以，尤其顯然的是，對於這種

生命的事實，他當然不能僅以理知的瞥視或概觀為滿足，為止境。對於在他心頭起伏不息的洶湧波濤，若要求得一種風平浪靜的境界，他就不得求助於更為深切，更為緊要，與他底最內生命相關的東西。因為，不論怎麼說，理知或知解這種活動不外總是一種觀者或看客，因此，當它去做某種工作時，它便作為一種僱傭，不是把事情做得更好，就是做得更糟。單靠它，不能求得名為開悟的意境。絕對自由之感——"aham hi araha loke,aham sattha anuttaro" 之感，無法單憑一種知識優越的意識得而致之。佛陀的心中必然曾有一種極為根本的意識——只有在最深的精神體驗中才會出現的意識。

為了描述這種精神經驗，佛學作家竭盡了一切與理解相關的語言知識，包括邏輯的知識與非邏輯的知識。「知明」（vijjā）、「理知」（pajānana）、「推理」（ñāna）、「智慧」（paññā）、「現觀」(abhisameta)、「正覺」(abhisambuddha)、「感受」(sañjānam)，以及「見地」（dassana）❼，是他們所用的一部份術語。實在說來，如果我們自囿於理知的話，不論那是多麼深切、多麼微妙、多麼高超、多麼富於啓示的理知活動，都將無法見到事物的眞意。這就是甚至連被若干人士視為實證論者、唯理論者，乃至不可知論者的原始佛徒何以亦不

❼『摩訶解分經』(the Mahāvyutpatti, CXLII)，開出如下十三個術語，用以指稱體會的作用，合意上多多少少有些明白的層次："buddhi (智)，mati (慧)，gati (解悟)，matam (分別)，drishtam (見)，abhisamitāvi (現觀)，samyagavabodha (實解)，supratividdba (深解)，abhilakshita (顯明知識)，gātimgata (通曉)，avabodha (覺悟)，pratyabhijñā (認)，以及 menire (識)。

得不以某種辦法對付某些非相對知識所可說明的事情，不得不以某種手段對付某些非吾人經驗自我所可曉了的事情的原因。

大乘佛教在『神通遊戲經』（the Lalita-vistara）「現等覺品」（Abhisambodhana）中所述的開悟經驗，比之使得菩薩成爲佛陀的那種心理活動或智慧，要明白得多。因爲，佛陀證入無上正等正覺，係由「一念觀察相應般若」（ekacittekshana-samyukta-prajñā）而得。這種般若是什麼呢？比之追求相對知識所得的認識，它是一種更高層次的理解。它是一種理智與精神兼而有之的能力，心靈透過它的作用而得突破知識的桎梏。後者，就其認知主客的存在而言，總是不出二元論的範圍，但在以「一念相應」發揮作用的般若之中，就沒有能知與所知之分了，因爲，所有這些，皆在「一念」(ekacitta) 當中得到「觀察」（ikshana）。而開悟就是由此而得的結果。大乘學者如此指陳般若的功用，無異向前跨進了一大步，使得「正覺」(sambodhi) 的性質顯得更加明白了；此蓋由於，心靈一旦逆轉了通常的作用歷程，不再使它自己向外分化而返回它那本來是一的內在住處時，它便開始體現「一念觀察」的境界，而「無明」與「欲漏」即無法得逞了。

因此，吾人可見的這種悟境，乃是一種沒有所謂「分別」(parikalpana or vikalpa) 存於其間的絕對心境，故而，需要極大的心力才能體會這種「一念」普觀一切的境界。實際說來，吾人之邏輯的以及實用的意識，實在太順從分析和觀念作用了；這也就是說，我們爲了便於瞭解而將實相切成許多元素；但當我們將這些元素凑在一起以使它們成爲原來的整體時，我們就會因爲這些元素顯得過於顯著而難以「一念」觀察那個整體了。而我們只有在達到「一念」之心時才能證入開悟的境地，而這需要極大的努力，才能超越吾人之相對的經驗意識，因爲，這種意識的特

性就在攀附萬法的多種多樣性而不緣於萬法的統一合一性。由此可知，隱藏於這種開悟經驗背後的一個最最重要的事實就是：佛陀盡了最大的力量解決無明的問題，才以他的最大意志力爲這個奮鬬求得一個成功的結果。

我們在『迦泰奧義書』(the Katha-Upanishad) 讀到：「正如落在山頂上的雨水向四面滾滾而下一樣，一個在同中求異的人則向四處追蹤而去。瞿曇，正如淨水傾入淨水仍是淨水一樣，一個能知的思惟者的自我亦然。」如此將淨水傾入淨水，就是我們這裏所說的「一念等觀於萬法」，可將一切異同融入能知（jñānin）與所知（jñeya）絕對合一的境地之中而突破完全糾纏不清的邏輯之網。但是，在吾人二元性的實際生活中，情形正好相反，可說是一種顚倒，一種逆轉。

德國的偉大神秘學家艾卡特（Meister Eckhart），是一位能像佛教徒一樣「一念」觀物的人，他如此表達他的觀點說："Das Auge darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe."[8]這種倒轉的觀念，包默（Jacob Boehme）在他所作的用以認識上帝的「轉目」（umgewandtes Auge）之喻中，說得尤爲清楚。

由此可見，開悟必然包含理知與意志兩者；它是一種生於意志的直覺或直觀作用。這個意志要如實知它自己的本來樣子（yathābhūtam dassana），擺脫它所有的一切認識上的限制。佛陀達到這個目標，是在他從老死到無明、復從無明到老死，反覆推求十二因緣之後獲得一個新的見地之時。佛陀所以不得不在一個地方反覆兜圈子，是因爲當時他已進入了此路不通的知識死巷。

[8] 見費佛（Franz Pfeiffer）本第三一二頁，馬丹仙（Martensen）本第二十九頁。

他「知非便捨」，並沒有像原來所想的一樣，因了他自己的哲學薰陶而繼續推求下去。

實際說來，他眞不知道該如何跳出這種無盡的觀念輪轉；一邊是生，是老死，另一邊則是無明。這些客觀的事實不但無法否定，而且拂之不去，而無明却阻住了他的認識上的能力，使他不能繼續向前或向內推進。他被困在這兩邊之中，不知如何才能找到出路；他先向這邊走，然後又向那邊走，走來走去，結果總是一樣——徒勞心力，毫無利益。但他有一種百折不撓的意志；他要以他的最大意志努力透入此事的眞相之中；他敲了又敲，叩了又叩，直到無明之門忽然敞開，使他見到了他的知識之眼從未見到的新境界。因此之故，他在開悟之後前往波羅奈的途中得以向偶然碰到的裸形外道優婆迦（Upaka）解釋說：

一切皆降伏，我已成全知。
遠離諸塵垢，一切無不捨。
凡此皆自學，我稱誰爲師？

我今得知者，我知無一人：
可與我堪比：天上與人間，
我知無一人，堪與我倫比。

我已證解脫，眞實不誑欺。
世間無上師，今日我已成，

我證無上覺，常寂我安住。❾

每當我們談到覺悟或開悟的時候，我們總會不知不覺想到它底認識論的一面，而忽視它背後那種强大的意志之力——實際上構成個體整個生命的那種力量。尤其是在佛敎的裏面，在實現佛敎生活的理想當中，這種知性往往太搶鏡頭，也許是超過了應有的程度；學者們往往受到誘惑，以致往往忘了，意志在解決究極問題方面，乃是一個不可或缺的因素，乃至使他們的注意力過於傾向緣起或眞理的一面，將它視爲佛陀的究極敎說。關於此點，他們不但犯了可悲的錯誤；就是把佛敎看成一種倫理的敎化，說它祇不過是一種沒有靈魂、沒有上帝，故而也沒有永生希望的道德規範的體系，也沒有看對。然而，說到無明，因果，以及道德行爲的觀念，眞正的佛敎却有一個遠爲深切的基礎，植根於人類的靈魂生命之中。「無明」並不就是認識上的無知，而是指精神

❾ 此段文字爲希拉卡拉所譯，其巴利文原文如下：

Sabbābhibhū sabbavidu'ham asmi,
Sabbesu dhammesu anūpalitto,
Sabbamjaho tanhakkhaye vimutto.
Sayam abhiññāya kam uddiseyyam.
Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati,
Sadevakasmim lokasmim na'tthi me patipuggalo.
Aham hi arahā loke, aham satthā anuttaro,
Eko'mhi sammasambuddho, sitibhūto'smi, nibbuto.

Digha-Nikāya, XXVI.

境界的昏暗。假如「無明」祇是認識上的無知的話，那麼，將它掃除，也就不會或不能獲得開悟、解除束縛和染汚，或如某些巴利佛典學者所說的一樣，解除毒物了。佛陀的見地透入了他那現爲意志的生命深處，並知道這就是「如實知見」，他才超越他自己而成爲一位至高無上的佛陀或覺者。「阿耨多羅三藐三菩提」或「無上正等正覺」（Anuttara-samyak-sambodhi）一詞，就是這樣被用以指稱他所證得的這種卓絕的精神認識或佛果。

因此，與「開悟」相對的「無明」，在這裏有一個比人們一直指稱的意思遠爲深刻的意義。「無明」並不祇是不知或不曉一種學理、一種體制或一種法則，而是不能直接體悟以意志表現的究極生命事實。就「無明」而言，知與行是分開的，而能知與所知也是分開的；就「無明」而言，外境與自我截然有別；這也就是說，這裏面總有兩個要件互相對立着。但這是認識的根本條件，這話的意思是說，只要有認識的事情發生，便有「無明」攀緣這個行爲的本身。未知總是藏在已知的後面，因此，我們這才難以看清這個未知的知者，而他確是每一個認識行爲所必不可少的伴侶。但我們要知道這個未知的知者，我們不能就這樣讓他未知下去，不能不實實在在地看清他的眞面就這樣放過他；這也就是說，我們必須將無明加以照明或使之開明。這裏面含有一個大大的矛盾——至少從認識論上看來，確是如此。但是，除非我們超越了這種情況，否則的話，我們的心靈便無法安寧，我們的生活便難以忍受。

佛陀在尋求他所謂的「造屋者」（gahākara）時，總是受到「無明」的誘惑，而這個「無明」便是已知背後的未知的知者。在尚未超越能知與所知的二元論之前，他一直無法永久抓住這個戴黑面具的傢伙。這種超越並不是一種認識的行爲，而是一種自悟自證的自我體現，因爲它不是一種邏輯推理所可企及的精神覺悟，所以也就沒有無明與之相伴。知者在他自己裏面對他自己

所得的這種認識，乃是無法超越本身限制的任何知識作用所可得到的知識。我們只有使「無明」超越其本身的原則，才能使它就範。這是一種意志的行動。「無明」的本身既非邪惡，亦非邪惡的本源，但當我們不明「無明」，不明它在吾人生活中的意義時，那才會有一連串沒有了期的邪惡產生出來。被視為邪惡根源的「渴愛」，唯有在我們對「無明」的根本意義有了深切的認識之後，才能加以克服。

二

因此之故，當這些佛教學者企圖從時間的觀點說明「十二因緣」⑩的理論依據，而將「無明」列入過去的時候，他們便顯露一種純然的無知。照他們說，這個「因緣觀」的頭兩個因素屬於過去，其下的八個屬於現在，而最後的兩個則屬於未來。一系列因緣由之而起的「無明」，跟「開悟」一樣，屬於意志而非時間的範圍。時間的觀念一旦混了進來，原是以否定的方式消除無明的開悟，便完全失去它那最後決定的性質，而我們也就開始到處尋求某個超越它的東西了。如此一來，我們的束縛就變得更緊而「欲漏」就成了我們的不變狀態了。那樣的話，就沒有一位神明會以「出於智慧之湖而不為情慾所污的蓮花，驅除虛妄黑暗的太陽，消除生有熱惱的月光」⑪

⑩ 這條鏈子的原來次序如下：一、無明（avijjā, avidyā）；二、行（sankhāra, samskāra）；三、識（viññāna, vijñāna）；四、名色（nāmarūpa）；五、六根（salāyatana, sadāyatāna）；六、觸（phassa, sparśa）；七、受（vedana）；八、愛（tanhā, trshnā）；九、取（upādāna）；十、有（bhāva）；十一、生（jāti）；以及十二、老死（jarāmaranam）。

⑪ 見『佛本行集經』（the Buddhacarita）第十四卷。

來讚歎大覺世尊了。

假如開悟像經中所說的一樣可使宇宙發生六種震動的話，那麼，終於被它戰勝的「無明」必然也有那樣大的力量了——雖然，無明與開悟的價值和美德正好相反。將「無明」視爲一種知識上的名詞，並用含有時間關係的術語加以解說，完全破壞了它在「十二因緣」系列中所佔第一個位置的根本特性。佛陀對他的同代人以及後代人所發揮的那種超特力量，並不完全出於他那種微妙的分析能力——儘管我們不得不承認他有這種能力——而是主要出於他那偉大的精神和深厚的人格，而這種偉大的精神和深厚的人格則是出於他那透入創造根底的意志之力。征服無明就是這種力量的展示，可見這種力量所向無敵，就是魔王及其整個魔軍也無可奈何，既無法壓服，亦無法誘惑。不能看清「無明」在因緣觀或緣起論體系中的眞意，則誤解開悟的根本特性乃至誤解佛教，自然就成了無可避免的結果了。

起初（實在說來，並沒有眞正的開始，而且也沒有什麼精神上的意義——除了用於吾人之有限生活之中之外），意志要認識它自己，而意識於焉覺醒，而隨着意識的覺醒，意志亦分裂爲二了。這個原本是一且圓滿自足的意志，這就同時成了演員與觀衆兩者了。矛盾不可避免了；因爲這個演員現在既然有了覺醒的慾望，就要擺脫他以前不得不受的限制了。從某一方面來說，他已有了看的能力，但從另一方面來說，却有某種東西，不是作爲觀衆的他所可得而目覩。在理知的行迹中，無明追隨着不可避免的命運，如影隨形，不可分離。然而，這個作爲演員的意志，却想返回他自己的原來住處——那尚未形成二元，故而仍然安詳的住處。但這種思家的渴望，不經一番長久而又艱辛的歷煉，是不會如願以償的。因爲，一件東西一旦分而爲二之後，除非經過一番澈底的奮鬪，是不會恢復原有的那種合一狀態的。但這種復原並不祇是返回而已，原有的內容已

因此種分裂、奮鬪、以及復原而變得豐富起來了。

意志起初發生分裂時，意識對它的奇異及其解決生活疑難的卓效十分沉迷，以致忘記了它自己的任務——使得意志開悟。這個意識不但不將它的啓示之光轉向它自己的內部——這也就是說，它不但不將它的啓示之光轉向它從而獲得存在原理的意志——却爲客觀的現實與觀念世界忙個不休；而當它嘗試返觀它自己時，便見到一個絕對統一的世界，在這個世界中，它所想知道的客體就是主體的本身。眼不能見它自己，刀不能砍它自己。無明的昏暗之所以不能驅除，就因爲無明的昏暗就是無明自己。到了此時，意志就只好來一次英雄式的奮鬪，藉以使它自己開悟，使它自己得救，而不摧毁已曾覺醒的意識，甚至找出深藏意志底部的本源。我們可從佛陀身上看出此點：他完成了這種英雄式的奮鬪，因而大悟成佛，成了大覺世尊而不再只是原來的瞿曇。意志的裏面確是有着不只是意欲的東西，其中還有思惟和悟見。意志即以此種悟見澈見它自己，並以此獲得自由而成爲它自己的主宰。這就是此語的根本意義所指的認知，而佛教的贖救即在其中。

意志只要繼續被它自己的產品或其本身的影像、亦即由它而起的意識所蒙混，無明便繼續當道，因爲，能知的意識總是自別於所知的外境。但這種欺蒙不會持久，因爲意志總是希望得到開悟，獲得自由，做它自己的主人。無明總是假定它的外面有個未知的東西。這個未知的外物通常被稱爲自我或靈魂，實際上，這個自我或靈魂只是處於無明狀態之中的意志本身。因此，佛陀一旦開悟之後，立即明白，其間根本沒有一個未知而又不可知的實質的自我或靈魂可得。開悟不但驅散了無明，連從自我黑洞中招來的那些魅影也跟着消失了。從一般的觀點來看，無明與理知相

對，但從佛教的觀點來說，它又跟開悟相反，它就是自我，而這却是佛陀所特別加以否定的。關於此點，我們只要知道佛陀的教說係以去迷開悟爲重心，也就不會感到奇怪了。

只知佛教有無我之說而不探求開悟眞意的人，不能完全領略佛陀的眞正福音。佛陀若祇是從心理學的觀點將自我分解爲各種組成因素，結果發現自我沒有實體或自體可得而否定有我的話，那他也許可因他的分析能力遠勝他的同代而被稱爲偉大的科學家，但作爲一位精神領袖而言，他的影響就不會如此深廣、如此久遠了。他的無我之教不僅可用現代科學予以建立，同時也是出於他的內證經驗的一個結果。我們如能從這種內在的意義去理解無明的本意，消除無明的結果，自然就會否定有一個作爲吾人一切生命活動依據的自我實體了。開悟是一種積極肯定的觀念，一般心靈很難體會它的眞意。不過，我們一旦明白了它在一般佛教體系中的意義爲何，並集中精神求得體悟的話，其餘的一切，例如自我，我執，無明，束縛，染污或慾漏等等觀念，也就不言自明了。道德行爲（戒），靜坐安心（定），以及高等理解（慧）——所有這些，都是爲了實現佛教的理想目標，亦卽開悟而設。佛陀之所以不憚其煩地一再講述因果之理，一再對他的弟子說何以有因必有果，以及何以因消果亦消的原因，並不只是爲了要使他們熟知一種形式邏輯，而是要讓他們明白開悟與整個人類幸福、精神自由和寧靜之間究有怎樣的因果關係。

如果我們將無明當作邏輯上的無知加以理解，那麼，卽使將它驅除，也無法獲得精神上的自由了——而這，卽使是初期的佛教典籍也是經常强調的。且看『尼柯耶集經』中阿羅漢怎樣宣佈精神上的獨立吧：「已得法眼，此心解脫，不可動搖，所作已辦，不受後有。」⑫這是一種頗爲有力的陳述，顯示了一個人掌握了生命的中心事實，是多麼的熱切和自信。實在說來，這節話確已舉示了羅漢果的特色之一，如果來一個比較充分的描述，便成如下的說明：「對他而言，如是

知，如是見⑬，此心已經遠離慾漏，已經遠離有漏，已經遠離無明漏。如此解脫矣，得解脫智，自知生死已破，高等的生命已經完成，所作已辦，不受後有。」⑪本質上，羅漢就是佛陀，甚至就是如來，因爲，在初期佛敎史中，這些名詞之間的分別似乎並不怎麼截然。因此，廣泛地說，可用同樣的術語描述他們。

佛陀與他的弟子談到流行當時的種種論說時，說了如下一段與如來所知之事有關的話：

唯有如來，知此見處。如是持，如是執，亦知報應。如所知，又復過是。雖知不著，以不著故，則得寂滅。知受集滅，味過出要。以平等觀無餘解脫。故名如來，是爲餘甚深微

⑫ 此節巴利原文是：Nānañ ca pana me dassanam udapādi akuppa me ceto-vimutti ayam antima jāti natthi dāni punabbhavo。

⑬ 「如是知，如是見」（evam jānato evam passato），是大小乘佛典中常用的套語之一。且不論它的編者們是否像我們如今在認識論中所作的一樣明白「知」與「見」之間的差別，但這種並列是頗有意義的。他們必然曾經意識到，單用「知」之一字描述開悟時所得的那種知識，不但效用不著，而且亦嫌不足。「見」或「面面相覷」一詞用在此處，目的在於指呈此種認識的極其直接，明白而又確實的性質。正如會在別處述及的一樣，佛教在這種認識的層次方面，所用術語特別豐富。

⑭ 此處所引一節文字的巴利文原文如下：Tassa evam jānato evam passato kāmāsavāpi cittam vimuccati bhavāsavāpi cittam vimuccati avijjasavapi cittam vimuccati, vimuttasmim vimuttamit ñāmam hoti. Khina jāti vusitam brahmacariyam katam karaniyam naparam itthattāyāti pajānāti.

妙，大法光明，使賢聖弟子，眞實平等，讚歎如來。復有餘甚深微妙，大法光明，使賢聖弟子，眞實平等，讚歎如來。⑮

使得如來受到讚歎的這些優點，顯然不是出於他的思惟與分析推理。他的理知見地跟他的任何同代人一樣敏銳而又深切，但他不僅賦有一種更高的能力——意志力——而且使它作了充分的發揮，這才使他有了這些屬於如來整個生命的一切德性。因此之故，他對擾動當時哲人的那些形而上學問題，自然也就沒有理會的必要了；他一旦獲得精神上的解脫與清淨之後，這些問題就在他心中得到了完全而又有系統的解決，而不只是局部或片斷的解答而已——假如它們被人當作哲學的問題訴諸佛陀的認識的話。『摩訶離經』（the Mahāli Sutta）應從此種見地加以讀誦。有些學者感到奇怪：兩個完全互不相關的觀念爲什麼要放在同一部經中一併討論呢？這只有顯示他們對於精神問題缺乏學術上的認識，此蓋由於他們未能注意到開悟在佛敎信仰體系中的眞正意趣。若要明白此點，須有直透生命中心的想像直覺才行，因此，只是文字上和哲理上的才能，往往不足以揭開它的內在秘密。

『摩訶離經』是『長部集經』（the Digha-Nikāya）中的一部巴利文經典，在這部經中，摩訶離以佛弟子的修行目的請問佛陀，而下面便是佛陀答話中的大意：佛敎徒非爲求得天眼或天耳等等神通而修禪定⑯。他們有較此更高更好的事情要做，其中之一是斷除三縛（the Three Bonds），達到某種心境，乃至在個人的精神生活中洞見更爲殊勝的事物。行者一旦得到此種見

⑮ 見大衛滋所譯『梵動經』（The Brahmajāla Sutta）第四十三頁。

地之後，其心卽形澄明，卽可解除無明的染汚，而得解脫之智。摩訶離，你所問的有關身心一致的問題，都是一些閒聊的話題；因爲，你一旦獲得了最高的見地，看清了事物的本來面目——這也就是說，你一旦遠離了束縛，汚染，以及諸漏之後，如今使你煩惱的這些問題，就完全失去它們的價値，而不再像你這樣拿來問人了。因此，我不必答覆你這些問題。

佛陀與摩訶離所作的這節對話，明白地擧示了開悟與靈魂之間的關係。因此我們不必奇怪：佛陀爲何不明明白白去解答這個縈人腦際的問題，却顧左右而言他，去談一些與這個問題顯然沒有關係的事情。此係我們必須嘗試窺探「無明」眞意的例子之一。

三

⑯ 用自我集中而得的能力行使奇跡的觀念，在印度似乎一直頗爲流行，甚至在她剛有文明之初卽已普遍，而佛陀亦會應弟子之請展示他的神通能力。實在說來，他的傳記作者們後來竟將他寫成了一位經常行使奇跡的人——至少，就一般的邏輯和科學標準加以衡量而言。但從講「如來說諸相具足，卽非諸相具足，是名諸相具足」(yaishā bhagavan lakshanasampat tathāgatena bhāshitā alakshanasampad eshā tathāgatena bhāshita; tenocyate lakshanasampad iti) 的「般若」觀點來看，行使神通奇跡這種觀念，在精神上頗有新意。依『堅固經』(the Kevaddha Sutta) 說，佛陀所知所行的神通約有三種：「一曰『神足』，二曰『觀察他心』，三曰『教戒』」。得「神足通」的人，可以行使在邏輯上和物理上皆不可能的奇跡：「能以一身變成無數，以無數身還合爲一身；能以可見變爲不可見；若遠若近，山河石壁，自在無礙，猶如行空；於虛空中結跏趺坐，猶如飛鳥；出入大地，猶如在水；若行水上，猶如履地。身出煙燄，如大火聚；手捫日月，立至梵天。」對於這些，我們應從字面上還是從理知上加以理解呢？能不能從『般若經』的唯心論加以解釋呢？爲什麼呢？**Taccittam yacittam acittam.** (「因是非念，是故名念。」)

然雖如此，但佛陀對於某些形而上學的問題之所以置而不答或置而不論（不記）的原因之一，是出於一個事實：佛教是一種實用的精神訓練，而不是一種形而上學的學術討論。不用說，佛陀自然有他自己的認識論，但就佛教生活的主要目標在於求得可使精神解脫的開悟而言，這種認識論就屬次要的事情了。開悟可以征服埋於生死根本之中並設置各種理智與實際束縛的無明。而征服無明這種事情，只有運用個人的意志之力，才能達到目的；所有其他的一切辦法，特別是純然的理智手段，悉皆沒有效果。因此，佛陀的結語是：這些問題⑰「此不與義合，不與法合。非梵行，非無欲，非無爲，非寂滅，非止息，非正覺，非沙門，非泥洹。是故不記（不表示意見）。」另一方面，佛陀要解釋的却是：「苦諦，苦集，苦滅，苦出要諦。」因爲，所有這一切都是實際的問題，凡是眞正有志實踐解脫大道的人，不但要有充分的理解和體會，而且要積極主動地加以掌握才行。

佛陀對於純然的知識很不滿意，故而特別强調實際見地，要人面對面地親身體驗佛法，這在『尼柯耶集經』以及大乘經典中，隨處都可以找到證明。實在說來，這本是佛教教學中最最有力的一點。有一位婆羅門說他知識三部『吠陀經』，並與他尙未親見的東西打成一片，佛陀嘲諷地說：「那你是說婆羅門人不能指出他們所見的結合之道了，並且你還說無論他們哪一個人，無論他們的哪一個門人，乃至他們的七代先輩，都沒有見過梵天。而且你還說，甚至是他們尊重的古仙，也沒有假裝知道梵天在哪裏，從哪裏來或到哪裏去了。然而，這些精通三部吠陀的婆羅門却若有其事地說，他們可以指出他們仍然未知未見的結合之道……他們猶如一列彼此攀附的盲人，

⑰ 這些問題：世間有常？世間無常？世界有終？世界無終？（見『布吒婆樓經』）

最前面的一個看不見，中間的一個也看不見，最後的一個也看不見。這些精通三部吠陀的婆羅門所說的話，只是瞎話而已：第一個看不見，中間的一個看不見，最後的一個也看不見。」

現在，我們可以看得非常清楚了，作爲佛徒生活理想目標的開悟或驅除無明，並不是一種理知的行爲，而是運用我們每一個人本有的最最根本的能力改變或再造吾人的整個生命。純然的理知裏面總有一些外物參雜其間，故而也就無法完全契入生命之中。假如開悟果眞如經中所說的一樣，對我們的精神見地產生如此重大影響的話，那它就不可能只是熟知因果之說而得的結果了。開悟是般若智慧的功用，係由要見它自己並安住自己裏面的意志而來。因此之故，佛陀這才强調親身經驗的重要性；因此之故，他才堅持在靜處坐禪，作爲求得這種經驗的手段。因此之故，意志藉以努力超越它在意識覺醒之時加在自己身上的限制所作的坐禪功夫，絕不只是思惟緣起或因果之說的一種行爲，因爲，這種行爲永無止境的兜圈子，以無明開始，還以無明結束。這是佛教裏面最最需要的一點。所有其他的一切形而上學問題，都只有使我們陷入一團糾纏不清的亂麻之中。

由此可知，我們只有運用意志的奮鬪，才能驅除無明，運用形而上學的手段，是沒有用的。我們一旦驅除了無明，同時也就擺脫了我有實體的觀念束縛，因爲自我就是無明的產物，或者，就是無明的依據，以無明爲憑藉，依無明而滋長。自我是理知之光無法透視的黑點，是無明的最後伏巢，在那裏沉着地躲避理知之光的照射。這個伏巢一旦打翻，無明便如霜見太陽一般地消失不見了。實在說來，無明與自我觀念這兩樣東西本是一樣，原是一個東西。我們往往認爲，無明一旦驅除之後，自我便失去了它對我們的依靠，而我們也就沒有了可資依憑的東西，而我們也就像脫落的枯葉一樣遭到隨風飄蕩的命運了。但事實並非如此；因爲，開悟並不只是沒有了無明的

一種否定觀念。誠然，無明是開悟的反面，而不是它的正面。但實在說來，開悟是一種肯定，因此佛陀這才表示：見法者見佛，見佛者見法；又說，若欲見佛，不應以色見，不應以聲求……無明當權時，自我便被看作一種積極的觀念，而否定自我便成了一種虛無的觀念。無明支持自我，這是非常自然的事情，因爲自我就是無明的老家。但開悟的境界一旦實現之後，這整個的情況便完全變了面目，而無明所定的秩序也就完全倒轉過來了。原是消極的，現在成爲積極的了；原是肯定的，現在成爲否定的了。佛教學者不應忘了這個與開悟俱來的價值觀念的重估。佛教既然主張以開悟爲佛徒生活的最高事實，自然也就沒有什麼消極悲觀的東西存在其間了。

四

正如哲學過於强調抽象理念和邏輯推論的重要而忽視經常與實際的經驗世界保持連繫一般，而佛陀則如我一再反覆陳述的一樣，則冷冷地拒絕附和空疏的理論而犧牲實際的修行。開悟就是由此種修行而來的實際成果，而無明的遣除亦非其他任何手段所可辦到。假如我們可以說佛陀曾有任何駕御他的整個教理趣向的思想體系的話，那就是我們可能要稱的極端的經驗主義（radical empiricism）了。我所謂的極端的經驗主義，是指他如實地看待人生和世界，而非依照他一己的看法去解釋它們。理論家也許會說此話不通，因爲，我們總是會將吾人的主觀投入每一種感覺活動之中，因此，我們所謂的客觀世界，實際上只是吾人固有觀念的一種改變之物而已。從認識論上來說，這話也許沒錯，但從精神的觀點看來，一種絕對自由的境地，只有在我們完全不以自我中心的念頭解釋人生，並以本來的樣子看待世界，就像鏡子之映花爲花，映月爲月一樣時，始可達到。因此，我所謂的佛教是一種極端的經驗主義，應從精神上而非認識上加以理解。這是「如

實」或「如是」的眞意——此詞不但頗爲頻繁地用於佛典之中，實際上也是構成佛教思想的一種最最重要的疊唱。

『長部尼柯耶集經』中的『沙門果經』(the Sāmañña-phala Sutta)，首先以一種逐漸上昇的調子告訴我們什麼是佛徒生活的最高成果，接着以「如實」觀待世界提出結語說：

> 其人如此淨心，使其清淨，透明，純良，去除邪惡，柔順，可以行動，堅定，而不可動搖了，趨向於除漏之知。彼如實知見：「此是苦。」如實知見：「此是苦集。」如實知見：「此是苦滅。」如實知見：「此是苦出要諦。」如實知見：「此爲諸漏。」如實知見：「此爲漏集。」如實知見：「此爲漏盡。」如實知見：「此爲漏出要諦。」如實知、如實見了，其心卽自慾漏解脫，卽自有漏解脫，卽自無明漏解脫。如此解脫了，卽得解脫之智而知：「輪廻已斷，梵行已竟，所作已辦，不受後有」了！

我們要怎樣理解此點呢？「四聖諦」跟「因緣觀」一樣，也不能產生什麼甚深的意義——假如我們以知解的辦法去進叩它的話。因爲，這只不過是重述因緣生法的教理而已，不論方式多麼不同，「因緣觀」與「四聖諦」中所主張的原理總是一樣。後者指出脫離業縛的實際方法，而前者則引出它底運用計畫。就其作爲概念而言，這兩個公式仍然保持它們的本有樣子——這也就是說，不足以產生精神上的革命。佛陀制訂「四聖諦」的目的，在於教人實實在在地用它實現一個理想目的。『沙門果經』前面各部分所說的那種精緻的心理訓練，只是爲了達到這個最後的結果而作的一種準備而已。如果沒有一個澄明、純淨而又堅定的心靈，眞理就無法得到如實的掌握。

機敏銳利的理智也許可以知道眞理並討論有關它的一切，但是，若要在生活中如實地予以體現，則需有一個訓練有素的心靈才行。

上面所引各節文字，只有從精神生活的觀點加以觀察，始可明白。佛教可以說是合乎邏輯法則的一種宗教，但是，我們如果只以邏輯爲足而無更深一層的認識的話，那就難免要曲解它了，佛教的合乎邏輯不但只是它的一個方向，而且只是它的一個不甚重要的方面。我們不妨說，對於整個佛教而言，邏輯只是它的一個附帶項目而已，大凡被它所迷而至本末倒置的人，多半不能通達佛教的眞正要旨。「如實知見」（ti yathābhūtam pajānāti）——我們必須如此；因爲，「如實知見」乃是摧毀諸漏而得心靈解脫的知見。佛教徒如果沒有這種「知見」(洞視或直覺)，不僅沒有超脫和自由的可能，更是沒有達到梵行而得究竟解脫的希望。所謂「如實知見」，並不是指以知性理解超出個人經驗以外的事實或眞相，而是知曉實實在在發生於個人內心的事情。如果沒有個人經驗支持它的合法性，卽連知識的理解亦不可能。未依印度禪法做過精神訓練的人，在如實觀想世界時所達到的心境，很難得到感應。以此而言，只可瞭解佛陀對沙門得果所作的討論。

「汚染」，或如中國譯經學者所譯的「滲漏」，計分三種，有時分爲四種，亦卽「慾漏」、「有漏」、「無明漏」，以及「見漏」。摧毀所有這一切滲漏的「知見」，究竟是哪種知見呢？經過這一番破壞之後，還會剩下一些什麼呢？預期的答案也許是個徹底的虛無，因爲，經過這一番的破壞之後，除了絕對空無之外，似乎什麼都沒有了；尤其是，在我們讀了如下所引的一首偈頌（「尼波多」——Sutta-nipāta，第九四九及一〇九九偈）時，我們也許會理所當然地被誘惑着把佛陀的言教視爲絕對的消極主義：

勿使有事在前，毋使有物在後，
若於中間不着，便得安穩自由。⑮

然而，從精神的觀點看來，事實却是：一個人只有在消除各種滲漏而自種種執着之中解脫出來之後，他的最內生命才能得到淨化而如實地見到它的本身——但並不是與非我對立的自我，而是某種超越對立現象且將它們綜於自己一身的東西。被消除的是事物的二元論，而不是它們的本一之性。因此，所謂的解脫，便是復歸一個人的原來住處。是以，此處所謂的知見，便是澈見衆多之中的合一，並視兩種觀念的對立悉皆出自一個更高的原則而非彼此限制；而這便是絕對自由的立足之處。心靈一旦得到了澈底的訓練之後，它便可以看出，眞理在於如實知見事物的本來面目或其變化的情形，對於實相既不能加以肯定亦不能加以否定。結果是，我們便有「如實知見」的知見，而後來的大乘學者便以此成立「如如」或「眞如」之說。這個受過訓練，通過『尼柯耶經』中所述四禪的心靈，更進一步發展而成大乘學者所說的「鏡智」(the Ādarśa-jñānam)，相當於『增支部集經』(the Anguttara Nikāya) 中所說的「眞智」(the Bhūta-ñāna)。佛陀在談到沙門果時，爲了總結佛教徒所得的精神成就而做的最後一個比喻，至此已經變得十分明白了。這節文字說：

⑱ 參見『法句經』第三八五偈：「無此無彼岸，兩者悉皆無。無畏無繫縛，是謂婆羅門。」

大王，猶如山塞，中有池塘，其水清澈，澄明；玆有一人，立於岸上，以目注視，當可看到蛤蜊，河蚌，砂礫，石子，及以羣魚，優游、晏息其中。其人當知，此池清澈澄明，中有蛤蜊，河蚌，砂礫，石子，及以羣魚，優游、晏息其間。

佛陀「如實」之教的此種極端經驗主義，在此得到了生動的描述，使我們想到了佛陀在『如是語』（the Itivuttaka）第一〇九偈中將他自己形容爲岸上看客的例子。若以理知的辦法去理解這個比喻，那將是一件毫無意義的事。作者係從他受長期訓練後所得的一種較高思想層次描述他的心境。「三昧」或「開悟」，就是用於此種經驗的佛學名詞。消滅上述四種滲漏，乃是這種經驗的否定面，而這種經驗就是佛陀的清淨心所向的知見。如果只從消滅的活動來看，開悟便是消滅和否定的狀態；但是，當此知見一旦澈悟了眞如之後，那便是極爲積極肯定的境地了。這就是「不佔不守，名爲涅槃、老死俱盡的無敵寶島」的出處（『經集』第一〇九四偈）。要知此處所消所滅的是老死而非生命；因爲，生命之所以得以初度恢復它的本有自由和創性，就是經由開悟而致。

不過，這個鏡子之喻，也許會給人一個印象：佛教對於這個世界的態度，只是消極被動，缺乏有力的鼓舞。但是這種說法，只有洩露說這話的人對於佛陀本人的人生完全無知，因爲他不知道，佛陀爲了促進大家的精神福利，毫無私心地將他那漫長而又安寧的四十九年時光完全奉獻了上去；不僅如此，說這話的人還忘了一個事實：佛陀的弟子們不但完成了卓著的佛教事業，並且還積極地從事理知活動，使其發展而成大乘的佛教。不論此話怎講，指責佛教的世界觀（Weltanschauung）爲消極被動，縱使除開歷史事實不說，也不能稱之爲對。我們可從求悟的情形看

出，所謂消極被動，只是表面現象而已，作爲一個概括的陳詞而言，說一種事物絕對消極，是不可思議的——除非那是一種沒有任何內容的絕對空無的狀態。開悟只要是一種最大精神努力的結果，那就是一種積極主動的心靈境界，有一個永無窮盡的希望寶庫隱藏其中，那就一種合一，有一個兼容並蓄的世界含於其間。「百川喧騰，大海寂默。」⑲廣大的悟海中，有和合的寂默。華嚴哲人亦將悟境比作無有涯際的海洋，它的沉靜和澄明，既可反映光明的星球，亦可含有咆哮如雷和吞噬一切的巨浪。

因此之故，佛陀在『摩訶離經』問道：「一個比丘一旦如是知如是見了，還會提出心身是同是別，靈魂與肉體是一是二這樣的問題麼？」由此可見，佛陀的教導總是以實現開悟的目的爲重心，總是以獲得消除滲漏和去除每一種執着的知見爲目標。他避免討論形而上學的問題，並不只是因了那是形而上學的問題，而是因了討論那些問題無助於達到佛徒人生的究極目的：淨化精神生活，而不是展示認識論的玄妙之處。無明須以吾人的內證功夫加以驅除，而不是以理知的辦法去理解「因緣觀」或「四聖諦」中所說的因緣生法的原理。

還有，開悟在於「如實」或「如是」透視事物的本來眞相，消除疑惑而不爲理解或理論所擾，所有這些，也許可從『如是語』的最後一偈窺見一斑，因爲，佛陀因了他的種種德性而受到讚歎。下面所錄，爲其前面三節文字：

⑲ 原文見『尼波多經』(Sutta-nipāta) 第七二〇偈：Sanantā yanti kussobbhā, tunhi yāti, mahodadhi.

如實知見全世界，整個世界如實知。
他已超於全世界，整個世界無倫比。

於一切中全超越，所有束縛盡解脫。
已得涅槃無所畏，無上寂靜屬於他。

諸漏已盡大覺尊，安穩不動無疑惑。
已將諸業盡摧毀，連根摧毀得開脫。

五

「如實」地觀察事物，可說是開悟的理性或理智面，雖然，這句話的裏面並不含有推理的意思；開悟還有另一個方面，不妨在此作為考索的話題。我指的是它與三昧或禪那之間的關係。如前所述，此係體悟的初步，但這也表示了：如此而得的體悟並不止是僅僅親見眞理或「見諦」而已。如果開悟只是此見或有知見而已，精神上就不會得到如此的明悟而致煩惱完全消除，而得一種絕對自由之感。單是直覺或直觀，無法完全透視生命的本源，使得一切疑惑完全寢息而割斷所有一切的繫縛——除非一個人的意識得到澈底的準備，乃致能够完全而又如實地接納「大全」。吾人的感官和日常意識實在太容易受到干擾而與眞理的體現背道而馳了。因此，心靈的訓練或修心，就成了不可或缺的事情了。

我們不要忘了：佛陀不但曾在數論派的兩位導師下面受過此種訓練，而且，即使到了開悟之

後，在訓練他的弟子坐禪時，仍然將它作爲一條修行的規則。而他本人也以身作則，只要一有閑暇，便退坐靜處。當然，這並不只是就於禪寂，或使這個世界反映於心鏡之中。即使對他自己，乃至到了開悟之後，仍是一種精神訓練。關於這一點，佛陀只是遵行印度其他一切聖者和哲人的實踐方法。不過，對他而言，事情並非止此而已；他在這種訓練中看到了更深一層的意義，那就是喚起體悟佛法的最高精神感應。實在說來，如果沒有這種無上的覺醒，不論多麼高超的禪定，對於圓成佛徒的生活，悉皆毫無用處。因此，我們在『法句經』第三七二偈中讀到：「無慧則無定，無定則無慧。定慧兼具者，斯人近涅槃。」禪定與般若智慧之間的這種相互依存，便是佛教不同於當時印度其他教說的地方。禪定必須生於般若，必須發展而爲如實知見；因爲，只有禪定而無智慧，那便不成爲佛教了。而這便是佛陀何以不滿他的老師指導的原故；因爲，借用他自己的話說，單是這樣「不能得正見，不能得正覺，不能得涅槃。」（na abhiññāya na sambhodāya na nibbānāya samvattati.）住心於空明境界之中雖是一種樂事，但那頗易陷入昏沉，而佛陀却無意在白日夢中將他的陽壽睡掉。學者必須有一種正知正見，才能澈見萬事萬物的生命和靈魂。對他而言，般若或智慧是他的教理的一個根本部分，必須從禪定之中生長出來，因此，不生智慧的禪定，便不是佛教的禪定了。誠然，船艙須要騰空出來，但枯坐「空室」之中而毫無所爲，則無異空白和滅亡；眼睛必須睜開才可看清能使生命解除種種束縛和窒礙的無上眞理（paramaṃ ariyasaccam——見『中部集經』第一四〇經）。『法句經』第三七三偈再度唱道：

比丘入空室，其心得寂靜。
諦觀於眞理，得受超世樂。

是以，習禪的目的在於使心靈成熟，以便體會富於摧毀和解脫之力的正眞之道，又因此道唯有覺醒可以了斷一切不幸的無上般若始可實現，因此，佛陀總是時時提醒他的弟子，使他們明白般若智慧的重要；例如，在他爲他們所作的一般訓練計畫中，就有「戒」（德行）、「定」（禪那）、「慧」（般若或直觀之知）三學。不論禪定經驗能够給人什麼超感官的快樂，佛陀總是認爲它們距離佛教生活的究極目標差得還遠；任何一種這類的快樂都要棄去，以免它們糾纏心靈而打斷其覺醒般若智慧的上昇之道。唯有如此覺醒般若之智，心智的解脫或復歸吾人原有的精神居處，始可辦到。而佛陀所謂的解脫，是指解除任何種類的攀緣執着——包括感官上（色）和知覺（識）上的攀緣執着。他在『中部尼柯耶集經』第一三八經中表示：不要讓你的心受到外物的干擾，也不要讓它岔出你自己的意念之外。要遠離執着而心無所畏。這是克服生死之苦的妙道。

不論何處，不論內外，只要有些微的執着存在着，便有一些自利的根株殘留着，而這一些殘餘的根株，不用說，一定會產生一種新的業力，將我們牽入永無止境的生死輪廻之中。這種執着就是一種着迷，虛妄，或想像。『尼科耶集經』中列有九種此類自欺的虛妄想像，悉皆出於自私自利的計慮，故而自然會形成某種執着。這就是所謂「我是」、「我是那」、「我將是」、「我將不是」、「我將有色」、「我將無色」、「我將有想」、「我將無想」、「我將非有想非無想」等九種不實之想[20]。我們必須去除所有這一切傲慢自是的觀念，才能達到佛教生活的最後目標。因爲我們一旦去掉這些之後，便可不再憂慮，不再懷恨，不再勞役，不再被恐懼所制——而這便是息炎，便是涅槃，便是證入實相和法性。吾人心中的般若智慧一旦覺醒，戒律卽行捨棄，

禪定卽可丟開，只剩一種開悟的境界，讓心靈在它裏面自在活動。

在某些習於另一種「理致」的批評家看來，似乎有些難以理解的著名「筏喩」（kullūpamam）[21]，乃是佛敎無著之說的一個良好示例。「如筏喩者，法尙應捨，何況非法！」（Kullūpamam vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pageva adhamma!）這種敎理，實是貫穿整個佛敎敎義發展歷程的一個最最根本的主要意旨。被某些人認爲背離原始佛敎精神的般若哲學，在擁護此種無着敎說方面，絕不遜於任何其他經典，譬如『金剛經』（the Vajracchedikā Sūtra）中所說，卽是一例。實在說來，所有一切般若經中所說的性空之理，無非就是此種無着的敎義[22]。『金剛經』上說："Tasmād iyam thathāgatena sandhāya vāg bhāshi kolopamam dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva tā prahātavyāḥ prāgeva adharma."（「如來常說，汝等比丘知我說法，如筏喩者，法尙應捨，何況非法？」）

這個筏喩的本身約如下述（『中部尼柯耶集經』第二十二經）：

[20] 這一段引文見於『中部尼柯耶集經』中的『分別六界經』（Dhātuvibhangasuttam），原文是：Asmiti bhikkhu maññitam etam; Ayam aham asmiti maññitam etam; Bhavissan ti maññitam etam; Na bhavissan ti maññitam etam; Rūpi bhavissan ti maññitam etam; Arūpi bhavissan ti maññitam etam; Saññi bhavissan ti maññitam etam; Asaññi bhavissan ti maññitam etam; Nevasaññi-nasaññi bhavissan ti maññitam etam.

[21] 見『中部尼柯耶集經』第二十二經。

[22] 參見『尼波多經』（亦譯『經集』）第二十一偈：「我做了一個構造良好的筏子，世尊如是說，我已得度涅槃，已經得達彼岸，已勝煩惱洪流；筏已無用；是故，如你願意，那就下雨吧，哦，天！」

「我以筏作比喻，向你們說我的法。比丘們，筏是用來逃難的，而不是保留的。仔細諦聽，且好好記着我的話。假設有一個人，經過長途跋涉之後，路上遇到一條大河，而此岸充滿恐怖和危險，而彼岸則安全無虞，但是，既沒有船又沒有橋用以渡過此河而至彼岸。假如此人心想：這確是一條大河，非常之寬，而此岸充滿恐怖和危險，而彼岸則安全無虞；但這裏既沒有船又沒有橋可以從此岸而至彼岸。假如我聚集一些蘆葦、樹條、以及樹葉，編集而成一條蘆筏，而後以此筏支持自身，以手和脚划水而安渡彼岸，豈不很好？是以，比丘們，假如此人聚集一些蘆葦、樹條，以及枝葉，編集而成一條蘆筏，投在水上，而後勞動手脚，安抵彼岸。於是，洪濤渡過了，彼岸到達了，當此之時，假如此人心想：我這蘆筏對我確是管用。我以它爲舟航，運動手脚，而得安渡此岸，如今我將它頂在頭上或夯在肩上，隨身携帶，豈不很好？比丘們，你們將作何想？此人這樣做，是不是對呢？」

「不對，世尊，實在不對！」

「那麼，對於這個筏子，這人應該怎樣做才對呢？比丘們，這人應作如是觀：此筏對我眞是管用！我靠它支持，運動手脚，而得安抵此岸。現在，我將它留在岸旁，或留置水中任其浮沉，以便繼續我的行程，豈不很好？對於此筏，比丘們，這人如此做，是謂正行。

「我亦以此筏喻向你們說法。所謂筏者，比丘們，係爲逃生而作，非爲保存而做。比丘們，既然明白了這個筏喻，你們就該將法拋開，何況非法！」㉓

說到這裏，我們也許可將佛陀的教說做一個如下的結語了：凡事如此如實知見，就可得到絕對的精神自由；或者，我們也許可以這樣說：我們一旦解除了以我爲基礎的錯誤觀念以及由此而

來的邪惡煩惱，並讓心靈意識到它本身的解脫之後，那時，我們便是有生以來第一次完全覺醒到如實的眞理了。知見與解脫這兩種事情，彼此之間具有非常密切的依存關係，若缺其一，就難以想像，難以成立了；實在說來，它倆乃是同一個經驗的兩個方面，只有在吾人的有限認識中才會分開。如無禪那，般若卽不成其爲般若；若無智慧，禪定也就不成爲禪定了。所謂「開悟」或「覺悟」，就是用以指稱「定慧合一」、「如實知見」，以及捨棄任何一種「法筏」的經驗境界。下面所引一節文字，應從此種觀點加以理解：

㉓ 在此，我將「法」（dharmas）之一字留而未譯。因爲，這個「不可翻」的術語，有的表示「正義」，有的表示「道德」，有的表示「性相」。如所週知，這是很難翻譯的詞兒。中國的譯經師一律將它譯爲「法」字，隨處通用，不管其上下文意爲何。就此處而言，這個「法」字，可指「善行」，可指「既定的道德規則」，甚至可指「任何被認爲能生善果的宗教教理」。『楞伽經』第一品中述及超越法與非法的話："Dharmā eva prahātavyāḥ prāgevādharmāḥ" 並加解釋說，這種分別出於妄認是與非的二元性，其實其中的一個祇是另一個的反影而已。你對鏡而觀，見到鏡中有一影像，認其爲眞，將那個影像看作你自己而不是別人。如此觀待世界者對此世界可得正見，"ya evam pasyati sa samyakpasyati." 實在說來，當他得一行三昧（ekāgra），就可體會到名爲「如來藏」(the Tathāgatagarbha) 的內智自顯的境界（svapratyātmaryajñānagocara）。在這示例中，「法」(dharma) 與「非法」(adharma) 乃是「有」（sat）與「無」（asat）或「肯定」(asti) 與「否定」(nasti) 的同意語。由此可見，捨棄法與非法 (dharmādharmayoḥ prahānam)，就是泯除錯綜複雜的二元性。從哲學上來說，這種捨棄，就是與絕對合一，而從道德上來說，就是超越善與惡或是與非。此外，亦可與『尼波多經』第八八六偈做一比較，彼偈認爲此種二元性係由虛妄的哲學推理而來，"Takkañ ca ditthisu pakappayitvā, saccam musā ti dvayadhammam āhu."

「是以，比丘們，不論何色（或身）：不論是過去色，未來色，還是現在色，不論內色還是外色，不論粗色還是細色，下色還是上色，遠色還是近色——所有一切色（或身），皆應作如實觀察，皆應以正知正見加以看待，因此：『此非我所，』『這不是我，』『此非自我。』其餘四蘊：受、想、行、識，亦復如是。如此知見此世而遠離此世的人，是眞解脫煩惱而得解脫意識者。這就叫做消除障碍而平復溝渠的人，破除束縛而得自由的人，戰勝怨敵而得勝利的人，放下重擔而得超脫的人。」㉑

總而言之一句話：此人具有開悟的一切德性，意志與理知已在他的身上得到調和了。

六

無明是離鄉背井，而開悟則是返樸歸眞。在離鄉背井的時候，我們過的是一種充滿痛苦和磨難的生活，而我們所住的那個世界則是一個很不理想的居處。但是，我們一旦開悟之後，這種苦況也就告一段落了，因爲我們一旦開悟，便有能力重回自由而又和平的故鄉安居了。意志一旦疏忽了它那透視本身生命的工作，二元論便乘機滲透進來。意識無法超越它自己的作用原則，意志努力奮鬥而對它的奮鬥工作逐漸感到沮喪。「何以致此呢？」理知這樣問道，但這不是人類的知識可望解決的問題；因爲它是一種深藏於意志之中的神秘。天父爲什麼要派他的獨生子去拯救祂親手創造但却流浪異鄉的造物呢？基督對於天主的罪過子民的命運何以那樣難過呢？這是永恒的

㉑ 此段引文節自『中部尼柯耶集經』第二十二經。並見『相應部尼柯耶集經』第十二經。

神秘，乃相對理解所無法解答的問題。但此等問題的發生且不斷威脅吾人的精神安寧這個事實，却也顯示了：它們並不是專業哲人所可解答的那種泛泛的玄學問題，而是直接訴諸最深的靈魂，須由靈魂努力奮鬥，以它自己固有的一種更高更深的力量——一種比純然的認識推理遠爲高深的力量——加以征服的問題。

這個浪子的故事[25]，是佛敎徒和基督徒兩者共有的一個熱門話題，難道我們不能從這裏面找到一些永遠眞實的東西麼？——雖然，它是那樣的可悲，那樣的深不可測，深深地埋藏於每一個人類的心底。且不論那是什麼，意志終於成功地看清它的本身而返回了它的原來住處。吾人在開悟中所得的那種安寧之感，實在說來，就是流浪之人安抵故園的那種感覺。從邏輯的觀點來看，這種流浪似乎完全多餘。一個人如果必須再度找到他自己，那麼，失去他自己又有何用？如此從一到十，而後又從十到一——究有何益？但這個精神上的神秘乃是：返回故鄉並不只是倒數以前曾經順數過的那些數字而已。物理學與心理學之間有着一個重大的區別。一旦返回故鄉之後，其人已經不再是從前那個人了。透過他的時間意識之行(excursion through time-consciousness)返回之後的這個意志，已是上帝的本身了。

在『金剛三昧經』中，無住菩薩問佛，那個父親對他的兒子何以那樣無情？——爲什麼要讓他流浪五十年期滿才召他回家？對於這個問題，佛陀答道：「五十年在此不可作時間關係的指稱加以理解，它指的是一念覺悟。」（譯按：此處的經文譯語是：「經五十年者，一念心動。」）正如我要解釋的一樣，此處指的是意識的覺醒——意識是意志裏面的一種分裂，除了作爲演員

[25] 關於這個故事的佛敎本子，見『妙法蓮華經』第四品及『金剛三昧經』第四品（中譯本）。

之外，如今又成了知者（能知）。而這個知者又逐漸變化，乃至成了看客兼批評者，甚至還想當導演兼領隊。人生的悲劇由此出現，而佛陀則以此作爲「四聖諦」的建立基礎。「苦」（duhka）這個字，就是我們絕大多數人所過的人生本身，乃是平白的事實陳述。這完全出於無明，出於吾人的意識未能充分覺悟到它底性質，任務，以及與意旨相關的功用。意識須先化爲意志，才能發出它的本願（pūrvapranidhāna），服從它的眞主。這個「一念覺醒」乃是無明的萌動，同時也是它的限制。此點一旦征服，「一念」即成爲意志，而這便是開悟。因此之故，開悟就是返回。

就以這一方面而言，基督教比佛教較富象徵意味。創造的故事，自樂園墮落，上帝派基督補償祖先的原罪，耶穌上十字架以及復活——所有這些，莫不具有象徵意味。明白一點說，創造就是指意識的覺醒或「一念覺醒」；墮落是指意識背離本來的道路；上帝派他的獨生子來到我們人間，是指意志想要透過他自己的子孫（亦即意識）看清它自己的面目；上十字架是指超越由理知的覺醒而起的演出與認知的二元性；而復活所指的，則是意志戰勝理知——換句話說，意志在意識的裏面運用意識看清了它自己的面目。復活之後，意志就不再是盲目的奮鬥了，而理知也就不只是觀看舞者跳舞了。在眞正的佛教生活中，此二者不可分離；觀看與表演悉皆綜合於一個整體的精神生活之中，而佛教徒稱此種綜合爲「開悟」，爲無明的消除，束縛的解脫，汚染的清除，如此等等。佛教就是這樣遠離基督教的歷史象徵；爲了超越時間的限域，佛教嘗試要在意志的一次行動之中得救；因爲，一旦返回之後，所有的時間痕跡也就泯除了。

佛陀初開法眼、澈見眞理時，曾經親口說出他在開悟之前從未聽人說過的歸家之感。他說，「我像一個流浪之人，於流落荒野之後，終於發現了一條先佛走過的古道，並在這條路上前進的

時候看到了先佛住過的村落，宮殿，花園，林木，荷池，院牆，以及他們曾經用過的其他許許多多東西。」㉖從表面看來，這種返回老家的感覺，與爲了申述「見所未見」而說的那種陳述，似乎有些矛盾；但這是邏輯上的矛盾，而不是精神上的衝突。只要佛陀從認識論的觀點去數述緣起論的鏈環——這也就是說，假如他企圖從經驗論的意識過道返回他的固有意志的話——他就無法達到他的目標。他所以能够踏上那條古道，只是在他以純然的意志努力突破無明的圍牆之後的事情。這條古道並非他的知識之眼得而認清，雖然，那已是最好的眼睛之一了；因爲，縱然身爲佛陀，也不能無視用眼的法則；因爲，這條鏈子不是單憑順逆計算其環節而得斷裂的。知識——亦卽無明——將亞當從伊甸樂園引誘到痛苦的娑婆世界，但可使他與他父親和好的力量，卻不是知

㉖ 見『相應部尼柯耶集經』第六十五經『龍象經』（Nagara）；亦見『文殊所說般若經』。我們可在這部經中看出，佛陀說了一個挖寶的比喻之後，說到了一個人，此人在聽到人們愉快地談到他曾去過的古城和村落時，感到喜不自勝。聽人講述『般若經』而得解了其意的人，亦有此種愉快之感，因爲他在過去世中曾在佛陀座前聽聞此法。解了「般若」之理是一種宿世記憶，如與此處所述的開悟之說關聯起來看，可有高度的啓示性。導入悟境可由有一種回鄉或念舊之感，『凱那奧義書』(the Kena-Upanishad VI, 50) 的作者亦有難以誤解的記述：

現在說到自我：
似有某種東西打入意識
而意識忽然憶起——
此心此境顯示了自我之知的覺醒。

種德婆羅門 (sonadanda) 明白了佛陀所講的眞正婆羅門的特性之後說道：「啊，好極了，瞿曇，好極了！正如有人樹立既傾之物，或出秘藏之寶，或以光除暗，使有眼者皆得見外形——敬愛的瞿曇，今以種種譬喻示我以至眞之理，亦復如是。」

識，而是袪除無明和導入悟境的意志。

吾人在開悟之時所體驗到的那種返回老家或忽逢故知的感覺，乃是禪門學人所熟知的一種事實。且舉一個例子：被大家尊稱爲「智者大師」的智顗禪師（五三一～五九七），是中國佛教哲學天臺宗的創立者——他亦曾跟他的老師慧思禪師（五一三～五七七）學過禪，雖然不屬禪宗正脈系統，但也被列爲禪者之一。他去見慧思禪師時，後者示以「普賢道場」，令修「法華三昧」（saddharmapundarikasamādhi）。他依法修行，在『法華經』中讀到某一節文字，忽然心開意解，當下體會了老師述及的話——昔日他曾與他的老師在靈鷲山同聽佛陀講述此經。當他將此境界報告他的老師時，後者爲他印可說：「非汝莫證，非我莫識。」後來的禪師們提到這個公案時常說：「法華一會，儼然未散。」但這是佛教聖者的神通能力，不可與往事的回憶混爲一談。這與此類的記憶毫無關係，因爲開悟的裏面還有更多的東西，不只是時間上的關聯而已。縱使是『般若波羅密多經』中所明白說到的從前聽經，那也不是一種純然的回憶而已；這種認識並不是一種心理學上的現象，般若之智能够更進一層地透入吾人的人格深處。此種回到某種熟知事物的感覺——這種復見吾人至交的感覺，實在說來，就是，意志經過種種冒險的浪遊之後，不但再度返回了它的固有舊居，而且帶回了可以開展無限事業並照明無限前途的無限經驗和無限智慧的寶藏。

七

一般人將叔本華的哲學與佛學混爲一談，關於這點，在此略述數語，也許並無不當之處。這些人認爲，佛陀所說之教，否定這位德國悲觀論者所堅持的生存意志，但是，就其對佛教的認識

而言，可說沒有比這種否定論更爲離譜的了。佛陀並未認爲意志是盲目的，非理的，故而應予否定的；他眞正否定的，是由無明而起的「我有實體」的觀念，以及由此觀念而起的貪慾，執着於無常的事物，順從自利的衝動。佛陀經常懸在眼前、且一有機會就向之接近的那個目標，乃是使意志覺悟而不是加以否定。他的敎理係以肯定的前題爲其建立的基礎。他之所以不贊同我們絕大多數人所過的生活，乃因爲那是無明和自利主義的產物，總是將我們投入悲慘的深淵之中，佛陀爲我們指出一條出離之道，敎我們以覺悟而非斷滅的辦法避開此種厄難。

就其本來面目而言，這個意志就是清淨的作用，因此，其中沒有自我的汚染；只有在理知因了本身的錯誤而盲於意志的眞正作用、並在此處誤認個化作用的原則時，這才需要覺醒。因此，佛陀所要的是一種開悟的意志，而不是否定意志。這個意志一旦開悟之後，而理知得到適當的調節並遵行它底本來道路之際，我們也就解除了由於認識錯誤而加於自身的束縛，淨除了由於解釋失當而自意志滲出的汚染。開悟和解脫是佛敎的兩個重大觀念。

馬鳴菩薩借佛陀之口針對數論派哲學家阿羅邏（Arada or Alāra Kalāma）所作的論證，在這方面做了一個明白的闡示。當初，阿羅邏敎佛陀將靈魂從肉體解脫出來，就像使鳥兒飛出牢籠或使蘆莖脫離蘆鞘一樣，並說如此便可捨棄自我時，佛陀作了如下的推論：「只要靈魂繼續存在，自我便沒有捨棄。靈魂如果不離數量的桎梏，便不能自實質之中解脫出來；因此，如果不從實質之中解脫出來，便沒有自由解脫可言。此等實質與它們的主體之間並沒有眞正的分離；因爲離開了它的形態和熱力，便沒有火可得。在體之前，無相可得，因此，在相之前，無體可得；靈魂如果本來自由，怎麼會受到束縛的呢？解了體的知體者（靈魂），要不就是能知，要不就是不知；如果它能知的話，那就需有被知的對象，而假如仍有這個對象的話，那它就沒有得到解脫。

或者，假如這個靈魂不知的話，那麼，這個想像的靈魂對你又有什麼用處呢？縱使沒有這樣的靈魂，無知無識也很顯然，例如木頭或牆壁。既然每一次的捨棄仍有諸相相隨，則我認爲，只有捨棄一切才能達到我們的究竟目標。」㉗

關於靈魂的解脫，只要仍有二元論的觀念存在，就沒有佛陀親口所宣的眞正自由可得。所謂「捨棄一切」，是指超越靈魂與肉體，主體與客體，能知與所知，「是」與「非」，以及有靈魂與無靈魂等等二元或兩邊；而這種超越不是單憑否定靈魂或意志所可完成，必須照見它的眞性，體悟它的本來面目，才能够辦到。只做數論派哲學家所主張的理知思惟，不但不能得到精神的解脫，而且只有使人陷入消極被動的境域，而這便是他們所謂的「空境」或「虛無的境界」（realm of nothingness）。佛教所傳的是解脫而非斷滅；它所提倡的是精神上的鍛鍊而非心理上的痲痺或空無。吾人的日常生活須有某種轉向，我們的精神前途須要展開某種新的景象——假如我們要做佛陀的眞正弟子的話。他之所以不滿苦行主義、虛無主義、以及享樂主義的原因，如從這個觀點加以觀察，就變得明白易曉了。

『中部集經』所說的佛陀之見數論派哲學家，與馬鳴這位大乘佛敎詩人所述者略有不同，但從某一方面來說，却也更能支持我對佛陀之悟所作的論證。他之所以不滿阿羅邏與優陀迦的敎理和修法，原因如下：「此說不能將人帶向轉變，帶向淡漠，帶向止息，帶向寂靜，帶向澈見，帶向正覺，帶向涅槃之境，只可使人達到得到空無的境域。」那麼佛陀對於「涅槃」的認識又是什

㉗ 見科威爾（E. B. Cowell）所譯『佛本行集經』（Buddhacarita）第一三一至一三二頁。

麼呢？此詞的字面意義所指的雖係寂滅或止息，但它在此卻與覺悟，轉變（亦即價值的重估），以及澈見等語並列而與空無相對。毫無疑問的是，就以這些形容字語所可判斷的情形而言，「涅槃」乃是指稱某種可以確定的經驗的一種積極觀念。當時，他來到尼連禪河畔，坐在菩提樹下的一塊柔軟草地上面，下定決心：除非澈悟他出家以來一直追求的目標，否則便不離開那個地方。據『神通遊戲經』說，當時他曾發下了這樣的誓願。

縱使此身乾枯了，
皮肉骨髓皆被毀；
我今若不證菩提，
身心終不離此座！[29]

如此下定決心之後，佛陀終於證得了已經苦求多生多世的無上正等正覺。此次所證，比之他以前在優陀迦和阿羅邏座下所得，究竟有何不同呢？下面讓他自己來說吧：

「是以，善男子，我自受生支配，但識受生過患而求無生涅槃無比安穩，即得無比安穩乃至無生涅槃。

「我自受老支配，但識受老過患而求無老涅槃無比安穩，即得無比安穩乃至無老涅槃。

[28] 見勒夫曼版（Lefmann's edition）第二八九頁。

「我自受病支配，但識受病過患而求無病涅槃無比安穩，卽得無比安穩乃至無病涅槃。
「我自受死支配，但識受死過患而求無死涅槃無比安穩，卽得無比安穩乃至無死涅槃。
「我自受苦支配，但識受苦過患而求無苦涅槃無比安穩，卽得無比安穩乃至無苦涅槃。
「我自受染支配，但識受染過患而求無染涅槃無比安穩，卽得無比安穩乃至無染涅槃。
「於是我卽知見：『我確已得解脫；此爲我之最後之生；我將不受後有了！』」㉙

此處，涅槃被用無生，無老，無病，無死，無苦，以及無染等詞加以修飾時，看來似頗富於消極意味。但是，這些否定語中如果沒有可以肯定的東西的話，佛陀也就不會止於「無比安穩」並確定已得最後解脫了。由此可見，佛陀所否定的乃是昧於生死根由的無明，而此無明須由最高的意志努力加以消除，純然的邏輯推理和思維是不管用的。意志既已得到主張，理知也就清醒到明白它的眞意了。所有一切如此受到觀照的慾望，情感，思想，以及奮鬥，悉皆變得無我無私而不再是汚染、束縛，以及其他許多障礙的原因，這都是大小乘一切佛經中常常提及的許多東西。就以此意而言，佛陀自是勝利者，征服者——並不是征服空無的征服者，而是征服混亂、征服昏暗，征服無明的征服者。

㉙ 見「中部尼柯耶集經」第二十六經「羅摩經」(Ariyapapariyesana-sutta)。

禪的歷史——從初祖達摩到六祖慧能

（五二〇～七一三）

本文的主旨，不是想爲禪宗的歷史做一個完全合乎批判精神和科學要求的探究；因爲這種工作必須先對佛教在中國的發展情形有相當的認識才行，然而，就我所知，讀者欲求與這方面有關的教本，仍不可得。因此之故，本文的主要目的，乃在於先使讀者認識傳統的禪宗歷史——它在日本和中國的信徒所傳聞的禪宗歷史。有關它的批判研究，等到讀者對這個工作有了若干程度的準備之後，再行繼續。

禪在傳入中國之前，它在印度的傳統起源，就以禪籍所載而言，因其與傳說混而不分，故而也就難以從它求得可靠的事實眞相了。對於尙未有人從事批判性研究工作的時期，尤其是在宗教方面，一切皆以批發的方式全盤信受的時代，如今要想求得與事實有關的東西，自然是不可能的了。如今要想揭開禪宗在印度的起源之秘，除了以通常合乎邏輯的辦法從大乘佛教的發展史中擷取已知的事實之外，也許已經太遲了。實際說來，所謂禪宗，正如已經討論過的一樣，乃是中國人的心靈產品，或者，乃是中國人對開悟之教所作的一種精心傑作。因此之故，我們如欲敍述禪的歷史，就以某些方面而言，最好的辦法，不是前往印度，而是待在中國，研究中國人的心理和哲理，探討禪之所以能在這個天府之國發榮滋長的環境，而不忘了它是開悟之教的一種實用的解

說。

不過，對於這個論題做如此的處理，有些學者也許會反對說：假如禪宗是一種佛教的話，或者，正如它的信徒所宣稱的一樣，是佛教的核心的話，那它就不能自外於一般的印度佛教史了。此話誠然不錯，但就事實而言，如此的禪却非印度所曾有過——這也就是說，就吾人現今所見的禪而言，印度是從未之見的；因此，如果我們想到中國之外去追溯禪的起源和發展情形的話，唯一可行的辦法便是我在此前幾篇文章之中所循的一種。這也就是說，我們必須把禪視爲中國人對於一切佛典悉皆宏揚（對大乘佛典最爲熱切，小乘佛典偶亦述及）的開悟之教所作的一種解說而予以考量。此種開悟之說隨着時代的發展穩定地成長，不僅掌握了佛弟子的心向，同時也控制了整個佛教思想的發展路線；因爲，使得瞿曇成爲佛陀，成爲大覺世尊的，難道不是由於開悟麼？追隨佛陀的足跡，達到究竟解脫的目標，難道不是佛教的宗旨麼？但是，中國的佛教徒❶或開悟之教的擁護者，無意生吞活剝印度的佛教。因此，中國人以其實際的想像力創造了禪宗，並盡其所能地使它作了合乎他們本身宗教要求的發展。

如果我們將已是成熟產品的禪拿來與剛開始在佛教中展開的開悟之教做個比較的話，我們當可發現這兩者之間存在着一個似乎難以通過的鴻溝。但是，不用說，這是可以想見的。現在，且讓我們看看下面所述的事實。佛陀開悟之初，曾經有些怯於向人揭示成佛的整個奧秘，認爲他的弟子尚無足够的能力追隨他所走過的每一個步子。他在開悟之後所得的這個第一個感覺，幾乎統貫了此後他在人間的整個餘年。情形是這樣的：他所證得的無上正等正覺，對於繼他踪跡追求它

❶ 通常多指奉行開悟之教的一派。

的有情衆生而言，幾乎是一種可望而不可及的目標；因此之故，如果他向他們揭示此種大法的奧秘了，他們不但不能完全領會，反會因他們本身的缺陷而使大法受到褻瀆。他在開悟後豈不是曾想卽入涅槃麽？儘管接受了梵天的勸請，但他整個的餘年似乎一直都受着此種感覺的控制——他勉爲其難地揭示了他的整個最內自悟境界（『楞伽經』稱之爲「自覺聖智」或「自證聖智」）。事實上，佛陀本可親自將他所證的東西毫無保留地傳給他的所有弟子，但『阿含經』或『尼柯耶經』所給我們的印象却是：他實在是很不願意那樣做。至少，這是初期經典執筆人對他們的祖師所要呈現的情形，假如此點沒錯的話，可見開悟這個觀念在小乘經典中沒有得到充分而又明白的開展，以致未能達到使我們一望而知的程度，就很顯然了。但是，正如我曾指出的一樣，此一觀念只是淺淺地埋藏在其他次要的觀念之中，因此，只要以邏輯學和心理學的辦法，順着經中所述的佛陀開悟的事跡追踪下去，卽可使它顯示出來。

初期的經典執筆人，將在心理學方面亦屬無我論的「四聖諦」、「因緣觀」，或「八正道」視爲佛敎的中心敎說。但是，我們只要從哲理與禪的觀點思索一下佛陀的生活及其成佛的究竟原理，就會情不自禁地把他的開悟經驗視爲佛敎最有意義、最爲緊要、且最有成果的部分。因此，佛陀眞正想要傳給他的弟子的，就不得不說是開悟之敎了——儘管小乘學者將他所傳的一切解釋爲或理解成所謂的「原始佛敎」。但是，只要佛敎在印度流行，它的這個中心觀念就仍然如故；這也就是說，這樣的觀念係在絕大多數的大乘經典中發展而成。只有在菩提達摩將它傳至中國之後，這個觀念纔在那兒生根，增長而成我如今所特指的佛敎禪宗。因此，適當地說，或以其狹義的意義而言，我們也許還是把禪視爲在中國發端的東西爲最妥當。對於形式如此純粹的禪而言，印度的土壤未免過於虛玄、太富浪漫的想像，自是不適於它的成長了。

儘管佛陀的敎說係以證得佛果或阿羅漢果爲其最高的目標，但佛陀本人非常實際，總是與生活的事實保持着密切的關係，因而在他的日常說法中總是堅持以戒律節制生活。並且，對於必須體驗而無法解說的開悟內容，他也沒有以理知的方式或玄學的辦法加以揭示的慾望。他一直不憚其煩地强調自證的意義，因爲涅槃或開悟的境界，必須透過個人的努力才能在個人的內心之中證得。所謂「四聖諦」，「因緣觀」，乃至「無我論」，只是實現佛徒生活目標的一種知識上的指標；這一類敎說，除非終於能够達到開悟的目的，否則，便沒有任何實際的意義可言。

佛陀從來沒有認爲他的弟子會把他的整個敎說重點完全放在此等知識的組合上面，因爲，這些東西如果沒有內在的精神加以支持，單憑它們的本身是不能自立的。「八正道」本是踏上開悟之道的一種修行指標，而佛陀本人亦有如此的看法。對於他的敎義不能作更深一層的透視，因而只能看出它的道德意義的人，多半將它視爲一種倫理的敎化，除此之外，別無所有。他們將佛敎視爲哲學上的一種實證論，而將它的同袍（僧伽）看作一種持戒苦修的團體。他們讚美佛陀，說他是一種科學宗敎體系的創立者，沒有一般宗敎常見而且繁夥的靈魂迷信。但我們之所以有更佳的認識，乃因爲這些評論與佛陀的敎說並不完全一致，因爲它們只是反映它的一個方面，對它的整個內容並未做一個深而且廣的透視。這些評者如能接受上述各種考索，並將禪那的修習視爲佛敎的精神所在，他們方可說是與這個目標接近了一些；但是，縱使是這種禪那，也只是一種精神的鍛鍊，須加實修，才能爲最後涅槃境界的體會鋪路。單是禪那的本身，並不足以使佛敎有別於佛陀時代存在於印度的其他各種哲學宗敎體系。因此，把禪視爲開悟之敎（此係佛敎之所以存在的理由）的具體表現，還得俟諸大乘運動的崛起，而當這種運動由菩提達摩傳入中國之後，它才成長而成吾人如今所知的佛敎禪宗。

一

有關禪在印度起源的傳說故事，大致如下：一天，釋迦牟尼在靈鷲山對他的弟子說法。但他却沒有運用冗長的言辭去解釋他的論點，只是在大衆面前舉起一束由他的一位在家弟子獻給他的鮮花。他一句話也沒有說。沒有一個人明白佛陀此舉的意義——除了年老的摩訶迦葉尊者之外，而他也沒有說什麼，只是向他的導師靜靜地微笑，好像他已充分地體會到了大覺世尊這種雖然沉默無言，却又極爲雄辯的教旨。佛陀見了，隨即親開金口、莊重地宣佈道：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉！」

正統的禪徒大都盲目地把這個故事視爲禪道的起源，認爲，這裏面不但揭示了佛陀的最內心靈，同時也開示了佛教的秘密。禪既被稱爲佛教的最內心髓，同時又從佛陀直接傳給他的大弟子摩訶迦葉，它的信徒自然也就注視這種在師徒之間的授受的特殊情況了。大體而言，我們知道摩訶迦葉繼承了佛陀的宗教領袖之職，但是，關於他在禪的方面所得的教外別傳，在如今現存的印度佛教文獻中，却找不到相關的歷史記述。然而，這個事實在一〇二九年由李遵勗所編的一部名叫『廣燈錄』的中文禪史中，却有特別的記述，就吾人所知者而言，可說是有史以來的第一次，此外，在一〇六四年由契嵩所輯的『傳法正宗記』中，亦有記述，且有訂正，但只述及這個故事有欠歷史的眞實性。在一〇〇四年出版的『傳燈錄』，是現存禪史中最早的一部，但它的執筆人却沒有記述有關佛陀傳禪的任何特殊事件。由於所有一切早期禪宗史料皆已散失，我們目前也就沒有辦法確定禪在中國的傳承究竟始於何時了。可能的情形也許是：它在禪徒之間開始被談到的時間，也許是佛教已在中國建立了良好的基礎之後，亦即已是西紀第八世紀的時候了。

那時必然已有某種需要，爲了禪宗的法系編造一種傳說；因爲，當禪宗的勢力愈來愈大時，當時已經存在的其他各宗自然免不了會嫉妒它的風行和影響，因而攻擊它，說它沒有公認的記載可以證明它直接傳自佛教的教主，而這正是禪宗的信徒所自稱的。這種情形，尤其是在禪者輕視經論教義時，尤爲顯然，因爲他們認爲，禪的究極威權出自個人自己的親身體驗。關於此點，他們顯得確是非常出色；但他們總不能過於吹求，過於自恃，總不能完全不顧事實佛教的權威，因此，他們總得找出某種記述，證明佛陀將禪法傳給摩訶迦葉，復由摩訶迦葉展轉相傳而至第二十八代祖師菩提達摩，而達摩來到中國傳法，遂成爲中國禪宗的初祖。於是，西天「印度」二十八代祖師的傳法系統，於焉由禪宗的史家建立了起來，而其他諸宗所說，自教主而下，只有二十三或二十四代祖師而已。這些史家爲了禪之從佛陀特別傳給摩訶迦葉立系時，他們覺得必須將第二十三或二十四祖到他們所說的第二十八代祖師菩提達摩之間的空隙塡補起來。

從現代的批評觀點來說，只要禪的本身眞實不虛且有其持久的價值，無論它是由達摩創於中華，還是由佛陀創於印度，悉皆無關宏旨。又從嘗試以科學方式確定禪宗發展淵源的歷史觀點來看，重要的一點，只是在印度的大乘開悟之教與它被中國人用於實際人生的實用之間找出一個理則上的關係；至於禪徒所建立的達摩之前的印度傳法系統，不論那是什麼，均皆無關緊要。但是，禪一旦形成了一個獨立無倚的體制，不但有它的特殊外貌，而且有它的史實可稽時，它的歷史學家便有必要追溯它的完整傳法系統而不能有所中斷了；因爲，正如我們將要見到的一樣，在禪宗的裏面，禪徒所得的悟境是否眞切或是否合乎正宗的標準，必須得到老師的適當證明或印可（abbhanumodana），這是極爲重要的一點。因此之故，正如我所認爲的一樣，只要禪是印度的開悟種子在中國土壤之中長成的產物，印度的教外別傳系統就沒有建立的必要——除非像我在

前面幾篇文章中嘗試的一樣，以一般的邏輯方式加以建立。

被禪宗門徒視為正宗傳法系統的二十八代祖師，約如下列：

一、釋迦牟尼佛（Śākyamuni）。

二、尊者摩訶迦葉（Mahākāśyapa）。

三、尊者阿難（Ānanda）。

四、尊者商那和修（Śanavāsa）。

五、尊者優婆毱多（Upagupta）。

六、尊者提多迦（Dhritaka）。

七、尊者彌遮迦（Micchaka）。

八、尊者佛陀難提（Buddhanandi）。

九、尊者伏馱密多（Buddhamitra）。

十、脇尊者（Bhikshu Parśva）。

十一、尊者富那夜奢（Punyayaśas）。

十二、尊者馬鳴（Aśvaghosha）。

十三、尊者迦毘摩羅（Bhikshu Kapimala）。

十四、尊者龍樹（Nāgārjuna）。

十五、尊者迦那提婆（Kānadeva）。

十六、尊者羅睺羅多（Ārya Rāhulata）。

十七、尊者僧伽難提（Sanghanandi）。

十八、尊者僧伽耶舍（Samghayaśas）。

十九、尊者鳩摩羅多（Kumārata）。

二十、尊者闍修多（Jayata）。

二十一、尊者婆修盤頭（Vasubandhu）

二十二、尊者摩拏羅（Manura）。

二十三、尊者鶴勒那（Haklenayaśas）。

二十四、師子尊者（Bhikshu Simha）。

二十五、尊者婆舍斯多（Vaśasita）。

二十六、尊者不如密多（Punyamitra）。

二十七、尊者般若多羅（Prajñātara）。

二十八、尊者菩提達摩（Bodhidharma）。

禪學史家爲了與禪係「教外別傳」的觀點取得一致起見，甚至將此傳法系統擴大而至釋迦牟尼之上；因爲，據早在原始佛徒之間流行的傳說，在本劫（the present kalpa）之佛釋迦牟尼之前，至少已有六位佛陀；而這六位佛陀各皆有「傳法」偈留傳下來，如今被保存在禪宗的史書之中。這過去六佛既然皆有傳法偈留存，那麼，介於釋迦牟尼與菩提達摩之間的這些祖師又怎能例外呢？或者，他們之中如有任何一位曾有任何偈子的話，那麼，其餘各位又爲何不可以有呢？因此，他們不但各有傳法偈留傳下來，而且在傳法之前悉皆冠以如下的語句：「吾以正法眼藏密付於汝，汝當護持。」毫無疑問的是，所有這些，都是由早期禪史執筆人發揮高度史實想像而來的虛構產物，不用說，顯然是因爲受到崇拜正統信仰的過度熱心鼓動而致。

據『正傳錄』(the Records of the Right Transmission) 的作者說，這些祖師偈語的譯者是北魏的支彊粱樓和東魏的那連耶舍，前者來自中印，後者來自高附。他倆所著的『傳法記』(the Account of Succession in the Law)，在列朝的迫害之後散失，但有關這些祖師的故事，却也被至少兩本書——『寶林傳』和『神州集』——引用下來，而這兩本書都成於『傳燈錄』之前，都曾提及這兩位譯者。但這兩本書也在宋朝的契嵩之後不久失踪了，如此一來，『傳燈錄』就是最古的禪宗史書了，而二十八位祖師及其傳法偈子也都詳細地記在這本書中。

先從六位古佛的傳法偈中引用兩偈爲例，其中第一位佛陀毘婆尸 (Vipaśyi) 宣佈說：

身從無相中受生，猶如幻出諸形象：
幻人心識本來無，罪福皆空無所住。

在釋迦牟尼佛前面的一位佛陀，亦即第六位佛陀，名叫迦葉 (Kāśyapa)，他的傳法偈是：

一切衆生性清淨，從本無生無可滅。
即此身心是幻生，幻化之中無罪福。

本劫的一位佛陀釋迦牟尼命令摩訶迦葉爲正法的傳持者時，說了如下的偈子：

法本法無法，無法法亦法。

今付無法時，法法何曾法？

第六祖提多迦尊者的付法偈是：

通達本心法，無法無非法。
悟了同未悟，無心亦無法。

第二十二祖摩努羅尊者所說的是：

心隨萬境轉，轉處實能幽。
隨流識得性，無喜亦無憂。

從上面所舉各偈看來，我們可以看出其中的教義含有印度大乘佛教的一般特色。正如我曾說過的一樣，就佛教教理的一面而言，禪的本身並無任何特別的東西可以提出；它的存在理由在於它是一種精神體驗，而不是用概念綜合而成的一種特殊的哲學或教條體系。只有在大乘佛教的思維觀想化爲實際生活事實且成爲個人內在生命的直接表現時，這才有禪。但這種轉化，直到佛教種植中國，並在那裏得到實踐力行、不願生吞印度傳統的中國人的哺育，才有所成。所謂的「祖師傳法偈」中所繼承的那種思想方式，沒有引發中國人心的共鳴，而當他們一旦契入了這種思想的裏面之後，他們便欲以他們自己的作法加以表現：他們要以自然的方式加以生活化，而不是將

它當作一種與本身的心性毫無關係的外來洋貨予以窩藏。

菩提達摩給他的弟子完全印證之後，據傳說了如下的一個偈子：

吾本來茲土，傳法救迷情。
一花開五葉，結果自然成。

這裏所說的「結果」，豈非達摩預言禪在中國將可得到充分的發展麼？這裏所說的「五葉」，一般認爲是指禪到達摩之後發展而成五脈，得到公認而爲佛教的一支，且有其本身的信息。此處所引的這個偈子，到底是達摩親口宣說的一個預言？還是出於六祖慧能以後的一位禪學史家之手？我們現在無法加以斷定。可以確定的一點是，從歷史的發展來說，達摩之敎傳至中國，大約兩百年後，開始適應了中國的水土，而爲中國人所吸收同化，並以最宜於中國人民性情的辦法表現出來。禪，就我們今日所見的形態而言，除了中國之外，不可能在任何別的地方成熟。印度的氣氛實在太虛太玄了，或者，實在太過縱情於神秘的想像了；那是唯識，眞言，華嚴，三論（空宗或中觀）諸宗的國度。至於禪宗，則非另一種心靈不可：既已深深浸潤於老莊的思想和感性之中，而又不離於日常的生活細節。超然，灑脫，具有某種程度的實際氣質，然而又有一種均衡、穩健的性情——所有這些，都是禪發展到今天這個樣子所不可或缺的條件。這也就是說，大乘佛敎，例如龍樹菩薩和馬鳴大士所宏揚的大乘精神，以及『維摩經』與『般若經』等經，尤其是『楞伽經』中所闡發的大乘敎義，如果沒有中國的天才加以助成的話，像我們如今所說的禪，根本就不可能出現在這個世界上。

在此略舉幾個具體的例子，藉以表明印度人與中國人用以舉示禪理的辦法究有怎樣的差異，也許不算完全離題。正如我一再複述的一樣，佛教——不論是原始佛教還是已有發展的佛教——乃是一種追求自由和解脫的宗教，因此，學佛的最高目的，就是解除精神上的可能束縛，以使它能够毫無拘束地依照本身的原則發揮作用。這話的意思可用「無住」或「無著」（apratishtitacittam）一詞加以指稱。這種觀念，就其在於解除理智與情感上的死結而言，可說是消極的，但其中的感受却是積極的，因此，只有精神恢復其本來作用時，最後的目的才能達到。精神自知其本身的作用方式，因此，我們所能和所需去做的工作，只是消除吾人的無明所加在它身上的一切障礙。因此之故，「放下」兩字，才成爲佛教中反覆出現的一個用語。

關於這種觀念的打入，印度佛教的辦法是：

世尊因黑氏梵志（婆羅門僧人）運神力以左右手擎合歡梧桐花兩株來供養佛。佛召云：「仙人！」梵志應諾。佛曰：「放下着！」梵志遂放下左手一株花。佛又召云：「仙人，放下着！」梵志又放下右手一株花。佛又召云：「仙人，放下着！」梵志曰：「世尊，我今兩手皆空，更敎放下個什麼？」佛曰：「吾非敎汝放捨其華。汝當放捨外六塵，內六根，中六識一時捨却。無可捨處，是汝免生死處。」

❷ 趙州從諗和尚（七七八～八九七），是唐代禪宗開始興盛之初的早期禪師之一，活到一百二十歲的高齡，他的說法語錄多半簡單扼要，答語以極其自然，但也極其活潑、極難把握，爲其特點。

與佛陀這番雖頗平白、但仍不免有些繞路的談話相比，下面所錄的趙州❷和尚之例，則較直接、明白，以一種絕不含糊的態度處理了這個問題：有僧來問：「一物不將（帶）來時如何？」趙州立即答道：「放下着！」僧云：「已是一物不將來，放下個什麼？」趙州說：「恁（那）麼則擔取去！」禪師們喜歡運用矛盾語，而這裏趙州所說的話便是一個典型的例子。

解脫的問題固然非常重要，但更為重要的一個問題是：「什麼或如何是佛？」這個問題一旦得到了解決，佛教的服務便算到家了。印度哲學家對於佛的想法怎樣呢？有一位老太太，與佛同生，住在城東，但她不願見佛，每見佛來，即便廻避。但她不論怎樣廻避，總是見到佛陀，遂乃以手掩面，但仍然在手指縫中見到佛陀！這個故事不但很美，而且頗富啓示性。下面是禪者對付這個問題的辦法：有僧問馬祖的弟子齊安禪師云：「如何是本身毘盧遮那佛？」這位禪師說道：「與老僧過淨瓶來！」該僧將淨瓶拿來了，這位禪師又叫他將它放回去。這僧將淨瓶放回了，但因他的問話還沒有得到這位禪師的答覆，遂又問道：「如何是本身毘盧遮那佛？」這位禪師表示惋惜地說道：「古佛過去久矣！」

上面所舉兩個例子，已經足以標明中國人的心靈運用與印度人究有多麼的不同了。

二

禪宗的歷史始於達摩西來（五二〇）。他帶着一個特別的信息來到中國，而這個信息便是：

教外別傳；

不立文字；
直指人心；
見性成佛。

上面所引的四句話，描述了禪宗的教學原則不同於當時中國已有的其他各宗，但這四句話本身並非出於達摩本人，而是後人歸納寫出的。它們的眞正作者究竟是誰，由於沒有明確的資料可得，所以也就無法奉告了。有位名叫宗鑑的佛教史書執筆人，從天臺宗的觀點編了一部題爲『釋門正統』（一二五七）的史傳，將這幾句話的作者歸於南泉普願；這個公式可能發端於馬祖、百丈、黃檗、石頭，以及藥山等人活躍於「江西」和「湖南」的時候。打從那時起，它們就被視爲禪宗具有的特色了，而將這種精神打入中國佛徒心中的，則是達摩。當時的中國佛教徒，一方面放業了哲學的推理，另一方面却也習起禪來了。他們還沒有知道禪宗的直指法門：直接透視開悟的眞理而證佛果，不需經過學者所定的許多預備階段。

如今，有關達摩的活動情形，只有兩個出處。其一是唐代道宣所編的『續高僧傳』（以下簡稱『續僧傳』）（六四五），這裏面有關他的記載，算是最早的了。道宣是一位學者，同時也許是中國律宗的創立人，但他活在由六祖慧能領導的這個名爲禪宗的新派運動尙未成熟之前；他在寫這部『僧傳』時，慧能才只九歲而已。另一個出處是由宋代的道原所編的『傳燈錄』（一〇〇四）。道原是一位禪僧，而他這部禪錄又是寫於禪宗完全被公認爲佛教的一個特別支派之後，故而這部書中也就含有禪師們的許多言行了。他經常引用一些較早的禪宗史料，作爲他的依據，但

可惜的是，那些東西都已散失了，因此，如今的我們也祇有只知其名了。

不用說，有關達摩生平的這種記述，自然會有若干不同的地方：前者作於禪宗尚未完全發展而成一個獨立的宗派之前，而後者則出於一位禪師之手。在前者之中，這位禪宗的創立者達摩所得的待遇，跟其他各方面（例如譯經、註釋、持戒、習禪、神通等等）的傑出僧侶並無兩樣；在這樣一部史傳中，達摩自然不能佔據高於其他「高僧」的任何突出地位。他祇是被當作其他「禪師們」之一加以描述，並未說明他的禪觀與小乘信徒所習的那種舊有的傳統禪觀究有什麼不同。

道宣未能明白達摩禪的究竟意義——儘管他可看出其中有些地方不似當時所謂的「習禪」。因此，學者們有時爭論說，道宣所述的達摩傳裏並沒有使其配稱中國禪宗初祖的禪，是以，達摩不可能像禪宗門徒所宣稱的那樣被視爲中國禪的第一位鼓吹者。但是，這種論證不僅對禪宗有欠公允，對於道宣也有欠公平：在禪宗尚未爲大家所知之前，他怎會想到要寫一部禪宗的歷史呢？道宣不可能是一位預言家的歷史家。關於達摩的生平，儘管道原的傳燈錄中含有不少不足採信的東西，尤其是他來到中國之前的那一部分，但我們有理由相信道原所述達摩來到中國之後所作所爲的一切大部分都是可信的史實。就這一部分而言，我們不妨以道宣補充道原的不足。偏向某個權威，犧牲另一個依據，而不衡量形成這些歷史的史實背景，與公平裁判的精神是頗不相合的。

據道宣說，達摩留有不少著述或語錄，顯而易見，在他編著『續高僧傳』時仍在流傳，但從我們目前所見而言，出於這位禪宗創立者的唯一眞跡，只是一篇短短的文章，道宣的『續僧傳』與道原的『傳燈錄』中皆有收錄。被人歸於達摩的著述，尙有別的一些❸，但這些東西雖然頗有

❸ 達摩的所謂文集，爲『少寳六門』。並見本書下面所錄的「談悟」一文。

禪的精神，但大多皆爲後人所僞造——除了我認爲是他眞筆的一篇：「安心論」。加上另外一篇通稱「四行觀」的文字，共計只有兩篇東西留傳下來。雖然，我並不以爲「四行觀」是這位禪宗創立者留給我們的最佳著述，是可使我們直透禪的核心的代表作，但我仍願將它當作中國禪宗初祖菩提達摩的最爲可信的文章譯介於此。

如前所述，這篇文章計有兩種版本，一種載於『續僧傳』中，另外一種收於『傳燈錄』裏，兩者雖有若干不同之處，但主要意旨並無兩樣。現在的問題是：哪一種比較原始？從編年記上來看，『續僧傳』的編輯時間早於『傳燈錄』，但後者却也採用了較早的著述。我們既然無法確定被用文獻的可靠性，那麼，『續僧傳』的權威性也就不是絕對的了。因此，判斷這兩種版本的優劣之點，唯一有益的辦法，便是先從文字上給它們來一個比較，然後再看比較的結果對於二者的性質究有什麼發現。我所比較的結果是：『續僧傳』的編者採用了保存於『傳燈錄』中的版本，而後者則較忠於原著——假如在這個版本之外仍有所謂的原著的話。作此結論的理由是：達摩的著述在道宣編出『續僧傳』之後顯出了不少的改進之處；因爲，他總得照他自己的旨趣編寫他的書呀。達摩的著述經過如此編寫之後，顯出了一種較佳的格調；這也就是說，更加簡潔，更得要領，以及更爲精練了。爲了這個原故，下面所取的版本是出自『傳燈錄』的本子，因爲，該錄的編者道原可有種種理由照錄原著的文字。

法師者（菩提達摩），西域南天竺國大婆羅門國王第三子也。神慧疎朗，聞皆曉悟；志存摩訶衍道，故捨素從緇，紹隆聖種；冥心虛寂，通鑒世事；內外俱明，德超世表。悲悔邊隅正教陵替，遂能遠涉山海，遊化漢魏。忘心之士，莫不歸信；存見之流，乃生譏謗。

于時唯有道育、慧可；此二沙門，年雖後生，俊志高遠，幸逢法師，事之數載，虔恭諮啓，善蒙師意。法師感其精誠，誨以眞道；令「如是安心」，「如是發行」，「如是順物」、「如是方便」。此是大乘安心之法，令無錯謬。「如是安心」者，「壁觀」❹；「如是發行」者，「四行」；「如是順物」者，防護譏嫌；「如是方便」者，遣其不著。此略序❺所由云爾。

夫入道多途，要而言之，不出二種：一是「理入」，二是「行入」。「理入」者，謂藉敎悟宗，深信含生同一眞性，但爲客塵、妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，更不隨於文教。此卽與理冥符，無有分別，寂然無爲，名之「理入」。

「行入」者，謂「四行」，其餘諸行，悉入此中。何等「四」耶？一、「報寃行」；二、「隨緣行」；三、「無所求行」；四、「稱法之行」。

❹ 這是達摩遺作中最有意義的一個片語。在此之所以未作意譯，乃因稍後將作充分的解說。

❺ 這個故事或序言的作者是曇琳，據東京帝國大學的常盤博士說，他是一位飽學之士，曾經參與數部梵文經典的翻譯工作，道宣在『續高僧傳』中亦曾述及他與慧可的關係。由此看來，假如曇琳是一位學者而非一位眞正禪師的話，那麼，由他寫下主要爲禪作學術性解說的這篇「菩提達摩略辨大乘入道四行」，自是自然不過的事情。此種「壁觀」之道；顯然是禪的法門，而此序文所述則多爲禪的哲理說明。

一、云何「報寃行」？謂修道之人，若受苦時，常自念言：我從往昔無數刼中，棄本從末，流浪諸有；多起寃憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃，惡業果熟；非天非人所能見與；甘心忍受，都無寃訴。經云：「逢苦不憂。」何以故？識達故。此心生時，與理相應，體寃進道，故說言「報寃行」。

二、「隨緣行」者，衆生無我，並業緣所轉；苦樂齊受，皆從緣生。苦得勝報、榮譽等事，是我過去宿因所感，今方得之；緣盡還無，何喜之有？得失從緣，心無增減；喜風不動，冥順於道，是故說言「隨緣行」也。

三、「無所求行」者，世人長迷，處處貪着，名之爲「求」。智者悟眞，理將俗反；安心無爲，形隨運轉；萬有斯空，無所願樂。功德、黑暗，常相追逐；三界久居，猶如火宅，有身皆苦，誰得而安？了達此理，故捨諸有，息想無求。經云：「有求皆苦，無求乃樂。」判知無求，眞爲道行，故言「無所求行」也。

四、「稱法行」。性淨之理，目之爲法。此理衆相斯空，無染無著，無此無彼。經云：「法無衆生，離衆生垢故；法無有我，離我垢故。」智者若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳，於身、命、財，行檀捨施，心無吝惜。達解三空，不倚不著，但爲去垢，稱化衆生，而不取相。此爲自行，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀施旣爾，餘五（『金剛經』中所說「六度」）亦然。爲除忘想，修行六度，而無所行。是爲「稱法行」。

此處所說的「二入」之教，顯然出自『金剛三昧經』（the Vajrasamādhi-sūtra）[6]；而「四行」之教則是第二種「入」亦即「行入」的擴充。我們只要將相關經文引出做個比較，即可

看出其中的關連：

佛言：「二入」者、一謂「理入」，二謂「行入」。「理入」者，深信衆生，不異眞性；不一不共，但以客塵之所翳障，不去不來。凝住覺觀，諦觀佛性：不有不無；無己無他；凡聖不二。金剛心地，堅住不移；寂靜無爲，無有分別，是名「理入」。

「行入」者，心不傾倚，影無流易；於所有處，靜念無求；風鼓不動，猶如大地。捐離心我，救度衆生；無生無相，不取不捨。菩薩心無出入，無出入心；入不入故，故名爲「入」。菩薩如是入法，法相不空；不空之法，法不虛棄。何以故？不無之法，具足功德；非心非影，法爾清淨。

讀者將這兩處文字做過一個比較之後，當可不難看出，達摩將他的引文做了一個極其重要、極其顯著的改換——將經中的「覺觀」換成了「壁觀」。所謂「壁」，通常是指「牆壁」或「懸崖峭壁」，往往與「立」字合用，構成「壁立萬仞」這樣的片語，用以形容不可攀越的牆壁，或以象喩的方式表示一種堅定的態度，例如像磐石一般直立的不動明王（Acala-Vidyārāja）。達摩爲什麼要將「覺醒」或「覺悟」的「覺」字換成與「諦觀」或「觀想」的「觀」字顯然毫無關係的這個「壁」字呢？理由何在呢？這種奇異的結合至關緊要，因爲它被如此運用，完全改變了它在上下文中所顯示的整個意義。

❻ 此經於北涼時代（三九七～四三九）譯成中文，譯者姓名已佚。

『續僧傳』的編者道宣，在他對禪所作的說明中，稱達摩的「大乘壁觀」爲他在中國所完成的一件最有功德的工作。達摩因此常被人稱爲「壁觀婆羅門」。而日本禪宗曹洞派下的僧人，在面對牆壁坐禪時，便認爲那是依照他們祖師的示範修行。但是，這顯然是對「壁觀」一詞所作的一種淺解；因爲，只是凝視牆壁，怎能會像道宣在他的『達摩傳』中所暗示的一樣，在佛教世界中造成一種革命性的運動呢❼？像這樣的一種天眞修行方法，怎會在當時的佛教學者中引起那樣激烈的反對聲浪呢？在我看來，「壁觀」一詞含有一種遠爲深入的意義，必須從下引『傳燈錄』中一節文字加以理解，才能明白，而這節文字則是引自一篇名爲「別記」的較早文獻：

祖（達摩）初居少林寺九年，爲二祖說法，只教「外息諸緣，內心無喘❽；心如牆壁，可以入道。」慧可種種說心說性，曾未契理。祖只遮其非，不爲說無念心體。可忽曰：「我已息諸緣！」祖曰：「莫成斷滅去否？」可曰：「不斷滅！」祖曰：「何以驗之？」可曰：「了了常知，說卽不得！」祖曰：「此是諸佛所傳心體，更勿疑也！」

❼ 據道宣的『續高僧傳』說，達摩隨處說禪，但當時的全國學者皆沉湎於學術的討論之中，而當他們聽到達摩的信息時，他們便大肆毀謗禪法。

❽ 這篇文字也許涉及『金剛三昧經』吧？因爲，此經之中，大力菩薩會經述及「軟心」與「堅心」。因爲：「軟心衆生，其心多喘」，「令得堅心，得入實際。」只要內心有「喘」，就不自由，卽未解脫，故而也就不能與如如之理合一。其心必先堅定，沉着，自制，專一，而後始可得入如來禪——一種遠遠超越所謂「四禪八定」的禪。

實際說來，這節文字綜括了達摩教學之中所含的特別信息，故而，究竟什麼是「壁觀」的問題，我們亦可從它裏面求得一個適當的答案了。所謂「壁觀」，也許是他當時虛構的一個名稱，而他的眞正創造力，則含於「壁」這個字的創意之中。這是一個十分具體、十分鮮活的字，其中不含任何抽象和概念的東西。因此之故，道宣才特別稱達摩之教爲「大乘壁觀」。他的「二入四行」裏雖然沒有什麼特別的禪味，他的「壁觀」之教却是使得達摩成爲中國禪宗初祖的東西。

『釋門正統』的作者把「壁觀」兩字解釋爲「沒有客塵侵入」的心境。這話也許沒錯，但我們仍然不知這種認識的依據何在。他在心中想到「別記」所述的達摩對慧可說的話了麼？不論情形如何，「壁觀」一詞的根本意義，必須到一位禪師的主觀情況之中去求，這也就是說，必須到那種高度集中、絕對沒有任何觀念和感官形象的境地之中去求才行。如將「壁觀」一詞只當「面壁而觀」加以理解，那將是一種十足的荒謬。身爲中國禪宗開山祖師的達摩，由他所帶來的「別傳」信息，如果可在他的現存著述裏面找到的話，那一定是在這個「大乘壁觀」之中了。

除了這篇作品之外——這是達摩傳下來唯一現存作品——我們還可從『楞伽經』、『金剛三昧經』、以及『能斷金剛經』中，一窺達摩的中心教義。禪跟其他諸宗不同的地方，是沒有可稱爲「根本經」的特別經典，讓它的門徒作爲主要教理的依憑；但達摩却向他的第一代弟子慧可推薦了『楞伽經』，因爲，這部經中含有與禪關係極爲密切的教理，故而其後的禪門學者多加探究[9]。至於『金剛三昧經』在闡示禪理方面的重要性，我們不難從達摩本人引用此經的情形得到理解，關於此點，前面已經指出了。

[9] 此一論題已在別處談過，惟頗簡略，稍後將在另一篇文章中作更進一步的探討。

說到『能斷金剛經』，絕大多數的人都認爲它與五祖宏忍之前的禪沒有關係；因爲，最初將它介紹給自己門人的人，就是宏忍自己，而達摩本人對於這部在中國最吃香的佛典，連提也沒有提過。但據慧能爲『金剛經』所作序言（至今仍在）說：「自從達摩西來，爲傳此經之意，令人悟理見性。」假如此語不虛的話，那麼，達摩在中國展開他的事業之初，對於此經至少亦可說有相當認識了，故而，從某一方面來看，此經與禪的關係亦比『楞伽經』與禪的關係更爲緊要了。因此，認爲『金剛經』到了宏忍和慧能之後才開始吃香這種流行觀念，必須修正。且不論情形畢竟如何，『楞伽經』總是太艱深了一點，很難作爲通俗的教材，故而在禪越來越有勢力和影響力的當中，終於逐漸被『金剛經』所取代了。作爲佛教大藏『般若部經』之一的『金剛經』，它的教義不但相當單純，且有某些地方與老莊的空寂無爲觀念，頗爲相近，對於一般中國人而言，奉行它的性空之理並不爲難；實在說來，這與中國思想的某些方面頗爲一致⑩。

然而，對於禪者而言，所有一切文字著述，皆如指月之指，其本身眞正能够教人自見自性的地方不多；因爲這種「自見自性」的「見」，乃是必須由個人親自努力才能達成的一種實踐功

⑩ 關於此點，我想在此略述數語，因爲，有些學者認爲，性空哲學就是禪的基礎。此類學者根本沒有抓着禪的眞意，因爲，最最要緊的，禪是一種經驗，而不是一種哲理或教條。禪絕不會以任何一套玄學（或形而上學）的或心理學的觀點爲其建立的基礎；玄學或心理學的看法也許可在有了禪的經驗之後提出，但絕不可能在有禪的經驗之前提供。般若哲學絕不會先於禪的經驗，只有後於禪的證悟。在達摩時代，像這一類的學者往往將教義與生活、學理與經驗、以及事物的說明與事實混爲一談，而這種混亂一旦產生，禪的眞意也就得不到一種智慧而又圓滿的解釋了。如果沒有佛陀在尼連禪河畔菩提樹下開悟的事實，龍樹怎麼也寫不出一本討論般若哲學的書來！

夫，單靠語言文字的解會是無法達到這個目的的。所有一切經典，包括『楞伽經』、『金剛三昧經』、以及『能斷金剛經』在內，對於眞誠而又懇切的眞理追求者，都不會有多大的幫助——假如他必須以他自己的赤手空拳去掌握赤裸的事實的話。此事只有在他運用他的全副精神努力，到他的內在意識自動從他裏面開放時，始可辦到，文字語言只有在指示路徑的時候才有幫助，它的本身並不是禪所追求的目標。

菩提達摩在印度的早期生活，就『傳燈錄』中所述者而言，也許可以說是含有大量的虛構成份，但他的後期生活就不那麼容易支遣開去了。這正是它補充『續僧傳』不足的地方，因爲，此傳雖出於一位優秀的史書編者之手，但此編者對於禪宗的未來發展却也並無所知。那麼，據『傳燈錄』所載，這位第一號的大人物菩提達摩，在來到中國之初，曾與當時最偉大的佛教支持者梁朝的武帝見過一面，其見面的情形約如下述：

（武）帝問曰：「朕即位以來，造寺，寫經，度僧，不可勝數。有何功德？」

祖（達摩）曰：「並無功德！」

帝曰：「何以無功德？」

祖曰：「此但人天小果，有漏之因；如影隨形，雖有非實。」

帝曰：「如何是眞功德？」

祖曰：「淨智妙圓，　體自空寂。　如此功德，　不以世求（不可以世間有爲功德求之而得）。」

帝又問：「如何是聖諦第一義？」

祖曰：「廓然無聖！」

帝曰：「對朕者誰？」

祖曰：「不識！」

這個答案够簡單，也够明白了，但這位虔誠而又博學的「佛心天子」，却沒有抓住達摩整個神彩裏面所顯示的精神。

達摩既見這位皇帝再也無忙可幫了，便離開了他的統治區域，退隱到魏境的一座寺廟之中，靜悄悄地面壁而坐，修習他那「壁觀」法門，據說這一坐就是九年的時間，直到他以「壁觀婆羅門」⑪知名於世。

一天，有位名叫神光的僧人拜見他，慇懃而又懇切地求他開示禪的眞理，但他未予理會。但神光並不洩氣，因爲，他知道，所有一切的偉大宗教領袖，莫不皆須經過許多痛苦的磨鍊，才能達到他們立志追求的最後目標。一天晚上，他站在雪地上等待達摩給他開示，直到不停地降落的積雪幾乎到了他的膝部。

最後，這位祖師終於「顧而憫之」，並且

問曰：「汝久立雪中，當求何事？」

⑪ 如前所說，學者往往把達摩「面壁」坐禪的習慣與他的「壁觀」禪道混爲一談。這種混亂的發生爲時頗早，甚至在『傳燈錄』的作者時代，「壁觀」的原意就已失眞了。

（神）光悲淚曰：「惟願和尚慈悲——開甘露門，廣度羣品！」

祖曰：「諸佛無上妙道，曠劫精勤，難行能行，非忍而忍。豈以小德小智，輕心慢心，欲冀眞乘，徒勞勤苦？」

光聞誨勵，潛取利刃，自斷左臂⑫，置於祖前。

祖知是法器，乃曰：「諸佛最初求道，爲法忘形。汝今斷臂吾前，求亦可在。」因與易名曰「慧可」。

可曰：「諸佛法印，可得聞乎？」

祖曰：「諸佛法印，非從人得！」

可曰：「我心未寗，乞師與安！」

祖曰：「將（拿）心來與（爲）汝安！」

可良久曰：「覓心了，不可得！」

祖曰：「我與汝安心竟！」⑬

越九年，（祖）欲返天竺（印度），命門人曰：「時將至矣！汝等盍言所得乎？」

⑫ 斷臂之人有時被說作一位文職人員，有時被說成一位信奉儒教的軍人。

⑬ 我們不難看出，這個故事多多少少有些虛構的成份。我指的是神光爲了表示他的熱誠懇切而立雪斷臂的事。有人認爲，這種立雪和斷臂的故事並不是神光的故事，而是從別的一些方面借來的，因爲道宣的『續高僧傳』中並未提及此點。有人說，神光失去一臂，係在他見達摩之後受到一羣强盜攻擊所致。這些故事，誰眞？誰假？我們實在無法查證。但這整個背景實在太富戲劇性了，其間必曾有人認爲，禪宗史傳，有某種必要，在事實之間插入大量的想像之作——不論那是什麽東西。

道副對曰：「如我所見，不離文字，不執文字，而爲道用。」（此節英譯大意爲：「眞理超越肯定與否定，因爲這就是它的動用之道。」——中譯者。）

祖曰：「汝得吾肉。」

（比丘）尼總持曰：「我今所解，如慶喜（阿難尊者）見阿閦佛國——一見更不再見！」

祖曰：「汝得吾肉。」

道育曰：「四大本空，五陰非有，而我見處——無一法可得！」

祖曰：「汝得吾骨。」

最後，慧可禮拜，依位而立。

祖曰：「汝得吾髓。」⑪

達摩終於中國，可說「不知所終」；我們無法知道他在何時、何處、以及如何離開人間。有人說他被他的對手毒死了；也有人說他渡過沙漠，回印度去了；還有人說他渡海到日本了；可謂「衆說紛紜」，但他們全都同意的一點是：他已很老了；據道宣所述，他死時已有一百五十多歲了。

⑭ 據『傳法正宗記』的作者契嵩表示，達摩在此對禪的認識所作的剖析，係依龍樹大士所述，蓋因後者曾在他的著名般若經註中寫道：「戒行是皮，禪定是肉，勝解是骨，妙心是髓。」契嵩說，「這個妙心」是佛所秘傳。接着，他又引用隋代智顗大師的話說，此心是諸佛的住處，是非一非多、言銓不及的中道。

三

菩提達摩逝後，慧可（四八六～五九三）便成了佛教的主要代表人物。他在求教達摩之前已是一位飽學之士，不但精通中國古典，連佛教經典亦頗通達。但他不論學習多少東西，總是不能滿足；事實上，他似乎已有所悟，欲以此悟求達摩予以印證。他離開這位老師之後，並沒有立即開始他的說法生涯，只是隱藏於低層社會之中。顯而易見，他避免讓人將他當作有智高僧加以追詩。但他見機而作，並沒有忽視清靜的說法。他眞是「韜光晦跡」，不願自我作秀。但有一天，當他在一座廟門之前談論佛法時，有一位飽學而又受人尊敬的住持法師，則在寺內講經說法。麻煩的是，聽衆們悄悄離開了寺內那位受人尊敬的講經法師，聚到了寺外這位可能衣衫襤褸、且無莊嚴法相的街頭野僧的週圍。那位高僧對於這種情形極爲氣惱，向當局控告這位乞丐僧人妖言惑衆，使得慧可被捕並治以死罪。但他並沒有爲他的無辜作特別的辯護，只是「恬然委順」，謂之「償債」而已。此事發生於隋開皇十三年（西元五九三年），那時他已一百零七歲了。

據『續僧傳』的作者道宣說，慧可辯才無碍，直接自胸中流出，無學究之氣，他在一座重要城市說禪之時，氣量狹小，不出「殺文」境域的人，把他所說的法視爲異端，是沒有意義的邪說。其中有位名叫道恒的法師，身邊有徒弟一千多人，聽到慧可所說的話，立即對他採取了敵對的態度。他派了一名弟子到這位禪門代表那裏，也許是打聽他是怎樣的人。這名弟子一旦得知這位所謂異端所說的佛法後，心裏深受感動，遂即歸依慧可，成了一名禪徒。道恒另派一名弟子去將先派的一名弟子叫回，但這第二名弟子也仿效了第一名弟子，一去便不再回。接着道恒又派了

幾個弟子前去，但結果令他頗爲喪膽。之後，道恒碰到他所派出的第一位弟子，責問地說：「我用爾許功開爾眼，爾今反耶？」但他的這位弟子神秘地答道：「我眼本正，因師故邪！」據道宣說：「恒遂深怒，密謀興謗，致祖非法。」慧可遂因此遭到當局的迫害。

節自『續僧傳』的這個故事，與『傳燈錄』中所述的經過，頗有不同，但兩者都說慧可因了他的對手而殉道。毫無疑問的是，對於當時受過抽象玄理訓練、或習止觀禪定，或持戒守律的絕大多數佛教徒而言，菩提達摩及其第一代中國弟子慧可的禪道，一定曾有一些莫明其妙的感覺。那時，這兩位禪門代表人物，必然曾經特別强調，眞理須以個人內在意識覺醒，乃至不惜犧牲經論之中以種種方式闡述的經典言敎，因爲這些經論當時已經譯出不少且在廣爲流通了。不用說，這點必然曾經激惱了保守主義者和拘泥經文的人士。

慧可跟達摩一樣，也沒有留下任何文字著述，雖然，我們可從他倆的傳記得知：他倆皆有語錄傳世，尤其是慧可的語錄，還曾經過「分類」⓯。下面所引留傳下來的片段，也許可使我們窺見二祖慧可禪道的一斑。有位姓向的居士寫信向慧可請敎說：

> 影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不識形爲影本；揚聲止響，不知聲是響根。除煩惱而趣涅槃，喻去形而覓影；離衆生而求佛果，喻默聲而求響。故知：迷、悟一途；愚、智非

⓯ 據此所說，慧可必然曾有過一卷語錄和書信，顯然係由他的門人和慕道者們所輯錄——在作者向未筆之於書並加修正之前。達摩亦然，照道宣所述，他的語錄在道宣時代，亦即初唐時代，顯然曾在流傳。

別。無名作名，因其名則是非生矣！無理作理，因其理則爭論起矣！幻化非眞，誰是？誰非？虛妄無實，何空？何有？將知：得無所得，失無所失。未及造謁，聊申此意，伏望答之！

對此二祖慧可以詩偈回示說：

備觀來意皆如實，眞幽之理竟不殊！
本迷牟尼謂瓦礫，豁然自覺是眞珠！
無明智慧等無異，當知萬法卽皆如。
愍此二見之徒輩，中辭措筆作斯書。
觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘？

繼二祖慧可爲三祖的，是僧璨。據『傳燈錄』說，這對師徒的會面是這樣的：

北齊天平二年，有一居士，年踰四十，不言名氏，聿來設禮而問曰：「弟子身纏風恙⑯，請和尚懺罪。」

祖曰：「將罪來與汝懺！」

⑯ 有人認爲是痲瘋病。

士良久曰：「覓罪了不可得。」

祖曰：「與汝懺罪竟。宜依佛、法、僧住。」

士曰：「今見和尚，已知是僧。未審何名佛、法？」

祖曰：「是心是佛，是心是法；法、佛無二，僧寶亦然。」

士曰：「今日始知罪性不在內，不在外、不在中間；如其心然，佛、法無二也！」⑰

祖深器之，即爲剃髮（爲僧）。

自此以後他就「深自韜晦，居無常處，積十餘載，人無能知者。」其所以如此的部分原因，是時「當後周毀法」（迫害佛教）。至隋代開皇十二年（西元五九二年），他發現了一個堪作繼承人的沙彌弟子，名叫道信。後者前來設禮道：

「願和尚慈悲，乞與解脫法門！」

祖（僧璨）曰：「誰縛汝？」

（信）曰：「無人縛。」

祖曰：「何更求解脫乎？」

⑰ 『維摩詰經』卷三「弟子品」說：「……勿擾其心，所以者何？彼罪性不在內，不在外，不在中間。如佛所說：『心垢，故衆生垢；心淨，故衆生淨。』心亦不在內，不在外，不在中間。如其心然，罪垢亦然；諸法亦然，應出於如。」

這節對話，使這位年輕的沙彌踏上了最後大悟的道路；其後，他在三祖下面繼續接受鎚鍊若干年後，終於達到了徹悟的階段。待到僧璨認爲時機已經成熟時，便將中國禪宗初祖菩提摩傳下來的袈裟授給道信，作爲正法傳承的信物。

三祖僧璨死於隋煬帝大業二年（西元六〇六年）。他畢生行踪雖多不明，但我們却可從他所著的一篇叫做「信心銘」的韻文中得覩其思想的光輝，而這篇東西正是禪宗祖師解釋禪道最爲寶貴的貢獻之一，今特譯介於此：

三祖僧璨大師「信心銘」⑱

至道無難，惟嫌揀擇：

⑱ 這裏面的「心」字，是中文之中最難翻譯的一個字。印度學者當初嘗試將梵文佛典譯成中文時，曾經發現有五類梵文術語無法翻成滿意的中文，謂之「五不翻」。因此，我們在中文佛典中可以看出，像「般若」、「菩提」、「佛陀」、「涅槃」、「禪那」，以及「菩提薩埵」等等名詞，幾乎總是一律不翻，讓它們照樣以專門術語的樣字保存下去（只是標出它們的讀音而已）。在此譯文中，如果我們可將「心」字的種種微細差別意義拋開不顧的話，自可省却我們在譯英時所碰到的許多麻煩。因爲，「心」這個字，不但含有「心靈」（mind）、「心臟」（heart）、「靈魂」（soul）、「精神」（spirit）等意，而且每一種意義皆可含攝其他各種意義。就其在禪宗三祖所著的這篇文字之中而言，它有時含有一種智性的意味，有時又可以「心臟」的「心」字解之。但因禪宗的主要基調係以智性勝於其他一切意義——雖非邏輯或哲理的意義——我決定在此將「心」字譯成「心靈」的「心」（mind）而非「心臟」的「心」（heart）。

但莫憎愛，洞然明白！

毫釐有差，天地懸隔：

欲得現前，莫存順逆！

違順相爭，是爲心病：

不識玄旨，徒勞念靜！

圓同太虛，無欠無餘：

良由取捨，所以不如！

莫逐有緣，勿住空忍：

一種平懷，泯然自盡！

止動歸止，止更彌動：

惟滯兩邊，寧知一種？

一種不通，兩處失功：

遣有沒有，從空背空！

多言多慮，轉不相應：
絕言絕慮，無處不通！⑲
歸根得旨，隨照失宗：
須臾返照，勝却前空！
前空轉變，皆由妄見：
不用求眞，惟須息見！
二見不住，愼莫追尋：
纔有是非，紛然失心！
二由一有，一亦莫守：
一心不生，萬法無咎！

⑲ 這話的意思是說，吾人對於萬法的絕對一性如無適當的體認，不論否定還是肯定，對於實相的觀察，都會發生偏差而傾向一邊。佛教徒否定客觀世界的眞實性時，並不表示他們相信萬法的絕對空無；他們知道其間有着某種眞實的東西，不可否定。他們支持性空之說，並不表示他們認爲一切皆無，只是一大空洞，以至自相矛盾。大凡涉及現實與理想的地方，禪學總是避免犯上傾向一邊的錯誤。

無咎無法，不生不心：
能由境滅，境逐能沉。

境由能境，能由境能：
欲知兩段，原是一空！

一空同兩，齊含萬象：
不見精粗，寧有偏黨？

大道體寬，無易無難：
小見狐疑，轉急轉遲！

執之失度，必入邪路：
放之自然，體無去住。

任性合道，逍遙絕惱：
繫念乖眞，昏沉不好。

不好勞神，何用疎親？
欲取一乘，勿惡六塵！

六塵不惡，還同正覺：
智者無爲，愚人自縛！

法無異法，妄自愛着：
將心用心，豈非大錯？

迷生寂亂，悟無好惡：
一切二邊，良由斟酌！

夢幻空花，何勞把捉？
得失是非，一時放却！

眼若不寐，諸夢自除：
心若不異，萬法一如！

一如體玄，兀爾忘緣：

萬法齊觀，復歸自然。

泯其所以，不可方比：
止動無動，動止無止。
兩既不成，一何有爾？

究竟窮極，不存執則：
契心平等，所作俱息。
狐疑盡淨，正信調直。

一切不留，無可記憶：
虛明自照，不勞心力。
非思量處，識情難測！

眞如法界，無自無他：
要急相應，惟言不二。⑳

● 亦即 Tat tvam asi.

不二皆同，無不包容：
十方智者，皆入此宗。

宗非促延，一念萬年；
無在不在，十方同前。

極小同大，忘絕境界；
極大同小，不見邊表。

有卽是無，無卽是有：
若不如是，必不須守。

一卽一切，一切卽一：
但能如是，何慮不畢？

信心不二，不二信心：
言語道斷，非去來今！

禪宗到四祖道信（五八〇～六五一）下面分成了兩支，一支叫做牛頭宗，以住在牛頭山的法

融禪師為首，一般認為不屬於正統，其創立者歿後不久就消聲匿跡了；另一支以宏忍為首，史家認其為禪宗第五代祖師，而後繼續發揚光大的，就是此宗。宏忍去參見他的老師道信時，仍然是一個「小兒」，而他使他的老師感到高興的，則是他在答覆老師問話時的氣度：

> 祖（道信）問曰：「子何姓？」
> （宏忍）答曰：「姓卽有，不是常姓。」
> 祖曰：「是何姓？」
> （宏忍）答曰：「是佛性。」
> 祖曰：「汝無姓耶？」
> （宏忍）答曰：「性空，故無。」
> 祖默識其法器。

這節對話中含有一個文字的遊戲；作為姓氏的「姓」字與佛性的「性」字，兩者皆讀作 hsing。道信問他「姓氏」的「姓」，這個「小兒」却答以「佛性」的「性」，並以此種比喻法表現他的觀點。

道信之見牛頭宗的創立者法融，是一件頗有意義的事情，不但表明了他倆之間的觀點差別，同時也表明了後者如何歸向正統禪宗的情形。

時在唐代貞觀時期，四祖道信得知牛頭山有「異人」（不同凡輩的聖者），於是決定親自尋訪。道信來到山中，請問寺僧：「此間有道人否？」有僧答云：「此去山中十里許，有一嬾融，

見人不起，亦不合掌，莫是道人麼？」道信遂更入山，「見師（法融禪師）端坐自若，曾無所顧。」道信遂問這位隱者：「在此作什麼？」法融答云：「觀心。」道信又問：「觀是何人？心是何物？」法融對這個問題無言以對，心想，這位來客不同凡輩，遂起身作禮，請問他是何人，來自何處，結果發現，對方竟是他「嚮德滋久，冀一禮謁」的人物。於是，法融引導道信入一小菴，以便探討佛法。途中道信因見菴週盡是虎狼之類，便舉兩手作駭怕狀。法融見了說道：「猶有這個在！」四祖立卽問道：「這個是什麼？」這位隱者無話可答。隔了一會，四祖却在法融經常打坐的一塊石頭上作勢寫了一個「佛」字，法融「覩之竦然。」於是，四祖說道：「猶有這個在！」但法融不解其意，並殷切地請四祖講述「眞要」（佛教的究極教理）。四祖爲他講述了，法融便成了禪宗牛頭派的創立者。

道信逝於高宗永徽辛亥年（西元六五一年），享年七十二歲。

五祖宏忍大師（六〇一～六七四），與四祖道信是老鄉，同爲蘄州（今屬湖北）人。他的廟宇位於黃梅山，常有五百門徒聽他說禪。有人認爲，他是第一個嘗試依照『金剛經』的意旨解釋禪宗信息的禪師。雖然，我對此種看法並不完全同意，理由已在別處提過，但我們不妨將五祖視爲禪宗史上的一個轉捩點，到了六祖慧能手中，終於有了一個全面的開展。直到此時爲止，禪門行者始終韜光晦跡，不求聞達，雖然一直努力耕耘，穩定前進，但總沒有引起大衆的注意；大師們不是退入無人問津的深山之中，就是隱在互不相知的塵寰裏面。然而，宣佈禪宗完全展開的時機終於來到了，而宏忍則是第一個在這方面爲他的繼承者慧能鋪路的人。

除了上述正統祖師之外，尙有一些散在性的禪的闡揚者，生活於第六、七世紀間。上面已經

提及幾位了，但這一類的人必然還有很多，然而，不是被人遺忘了，就是根本不爲世人所知。其中以寶誌（逝於西元五一四年）和傅翕（逝於西元五六九年）爲最著名；他們的生活情形在『傳燈錄』中被描述爲「知名當時但未出世的禪門高僧」（或「應化聖賢」）。「但未出世」這個片語未免有些奇怪，它的確實意義很難明白。它通常被用以指稱不在立案的寺院中佔據任何要職的人。但在這個項目下，至少有一個人——智顗，不適於使用這種稱謂；因爲，他是隋代的一位偉大高僧，曾經佔據一個頗有影響力的僧職。且不管那是什麼，我們只要知道他們在禪宗史書上不屬正統禪宗就是了。天臺宗的信徒反對人們將他們的兩位祖師慧思和智顗列入「知名當時但未出世的禪門高僧」。他們認爲這兩人是他們那一宗的偉人，在禪師的傳記中不應受到如此的冷落。但從禪的觀點來看，這種分類法是有理由的，因爲，天臺宗，除開它的形而上學之外，乃是發端於達摩禪宗之外的另一支流，如果採取更爲實際的發展路線，或可形成我們今日所知的禪。但天臺宗側重玄學的一面而犧牲實踐的一面，因此，它的哲人們經常與禪宗處於論戰狀態，尤其是與毫不妥協地指控意識推理、文字討論、以及研習經論的極端左翼，更是勢不兩立。在我看來，天臺宗可說是禪宗的一個變體，它的頭幾代開山祖師不妨加入禪師的行列之中——顯然不能列入石頭、藥山、馬祖、臨濟等人那一派正統禪系之內。

儘管六、七世紀另有一些禪系各求發展，但以達摩所傳的一系，由於得到慧可、僧璨、以及宏忍等人的不斷接棒，顯得最爲成功，最有收獲。到了五祖手下，慧能與神秀兩派的分化，由於清除了若干無關緊要或未經消化的東西，助成了純禪的更進一步的發展。慧能一派傳流不息而神秀一派數傳卽止，證明了前者的禪與中國人的心理和思惟方式完全相合。一直附着於達摩禪而至慧能禪上的印度成份，係由接枝而來，並非中國精神所固有。是故，禪到慧能師徒手中，便因得

到完全的建立而不再有任何東西可以阻碍它的自由發展，直到它幾乎成了中國佛教世界的唯一統治力量。因此之故，慧能究竟如何成爲宏忍的繼承人？他與他的對手神秀那一派到底有什麼不同之處？對於此點，我們必須細加觀察了。

四

慧能大師（六三八～七一三），中國南部的新州人。他早年喪父，以採樵出售供養他的寡母。一天，他在城中賣柴時，忽聽有人誦讀佛經，心中起了很深的感觸，經詢那是什麼經以及可從何處獲得後，他終於有了想跟講那部經的老師研讀的渴望。那部經名叫『金剛經』，而講它的老師則是主持蘄州黃梅道場的禪宗五祖。他設法弄得足够供養老母的錢，隨後就動身上路了。

他走了大約一個月的路程才到黃梅，立即求見當時身爲五百（亦說七百甚或一千）僧衆之首的五祖宏忍大師。剛一見面，五祖就問：

「汝自何來？」

「嶺南。」

「欲須何事？」

「唯求作佛。」

「嶺南人無佛性，若爲得佛？」五祖如此說。

但是這句話並沒有難倒這位大膽的眞理追求者，因爲，他立即答道：「人卽有南北，佛性豈然？」

這使五祖暗自高興，立卽派他到後面的槽廠裏去爲大家做舂米的工作。據說他在碓坊裏做這

種操持杵臼的卑微勞作，做了八個多月的時間，適逢五祖想要從他許多弟子中考選他的精神繼承人（法嗣）。一天，他向大衆宣佈說：「汝等各自隨意述一偈，若語意冥符，則衣、法皆付。」那時，「學通內外」、「衆所宗仰」、「咸皆推稱」的上座神秀（逝於七〇六年），作了一個偈子，表現他對佛法的觀點，將它貼在禪堂外面的牆上。這偈子寫的是：

身是菩提樹，心如明鏡臺：
時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

凡是讀了這偈的人，莫不大爲感動，悉皆暗自認爲，此偈作者必然中彩無疑。但到次晨他們一覺醒來，頗爲意外地發現這首偈子的旁邊又有了另一首偈子，而這首偈子所寫的却是：

菩提本無樹，明鏡亦非臺：
本來無一物，何處惹塵埃？

這首偈子的作者是一位微不足道的居士，他的大部分時間都用在爲大衆做舂米和劈柴等類的勞動工作。他爲人謙下，其貌不揚，誰也不曾把他放在心上，但正因爲如此，這才使得大家更加激動地來看他對這個公認的權威所作的挑戰。但五祖不僅已在這位不露鋒芒的居士身上看出了一位未來的人類宗教領袖，而且已經決定將他的衣鉢傳給他了。但他對這事有些顧慮；因爲，他的徒衆大都還沒有明悟到能够看出這個米工慧能的偈子中究竟有些怎樣深切的宗教體驗：如果他當

衆將衣鉢傳給他，他們也許會對他不利。因此，他向慧能傳了一個暗號，要他在半夜時分到他的方丈室去，因爲，那時大家都已睡着了。就這樣，五祖將他的衣鉢傳給了慧能，作爲一種權威的象徵，同時也印證了他那最高的悟境，並預言他們的宗教將有比以往任何時期都更光明的前途。接着，五祖勸他最好韜光晦跡一個時期，待到適當的時機來臨，再出世作積極的宣揚，並說，由達摩作爲信物傳下的這件袈裟，傳到慧能爲止，不必再傳下去了，因爲禪到此時已經完全得到外界大衆的公認，不必再以傳授衣鉢取信於人了。慧能當夜離開了黃梅寺。

這段敍述因係取材於六祖門人留下來的文獻，故而難免對他有些偏向。設使我們有神秀及其門人留下的記錄可供參考的話，此處複述的故事也許大爲不同。事實上，我們至少有一件說明神秀與宏忍關係的文件可得，那就是出於他的一位在家弟子張說之手的銘文。在這篇銘文中，神秀被指爲承嗣宏忍之法的人。由此看來，可知慧能的祖師權威在當時並非沒有爭論，或者，此種正統的爭執，直到慧能一派後來在其他各派禪系之中確立它的威信，才得解決。可惜的是，這篇紀念性的文字未曾提出更進一步的情報，沒有述及慧能與宏忍之間的關係，然而就上述各點看來，我們亦可得到若干可以說明禪宗發展歷史的事實了。

第一，使慧能成爲一個目不識丁的鄉巴佬、與博學多聞的神秀打對臺，有何必要呢？或者，慧能果眞是一個目不識丁的文盲麼？然而，他的講道錄『法寶壇經』中，却也含有一些引自『涅槃』、『金剛』、『楞伽』、『法華』、『維摩』、『彌陀』、以及『菩薩戒經』的經文。難道這還不够證明他並非不懂大乘經典這個事實嗎？與神秀相較，他也許算不得一位飽學之士，但我們不難從他的生活故事看出一些蛛絲馬跡：有人在冥冥中作有計畫的努力，使他顯出比他本人更加不文的樣子。且讓我們提出一個問題：對於這種計畫，我們在「壇經」編者的手下究能看出一

些什麼呢？依我看來，以這種對比的手法强調五祖座下這兩位突出弟子之間的差異，同時也强調了禪不依附學識知解的眞正性格。禪，假設確如它的信徒所宣稱的一樣，眞是一種「敎外別傳」的話，那麼，不識文字、不善推理的人，也就可以體會它了。如此，作爲禪師的慧能，就顯得更爲偉大了。這似乎就是慧能何以被塑造成爲一位過於不文的白丁，有時甚至被寫成一位頗富戲劇性的文盲的原因了。

第二、祖師的衣鉢，何以只傳到慧能爲止，而不再繼續傳下去呢？假如宏忍曾經勸他不要再傳下去的話，那麼，這種勸告的眞正含意究係什麼呢？說此衣鉢對於擁有者會有生命的威脅，這就指出了一個事實：宏忍的弟子之間頗有爭執，他們不是將此衣鉢視爲祖師權威的信物了麼？可是擁有了它，又有什麼物質上或精神上的好處可得呢？達摩之道至此已被信爲佛陀的眞傳了麼？這件袈裟果眞因此就不再象徵與禪的眞理相關的任何東西了麼？設使果眞如此的話，那麼，達摩當初宣佈他身爲禪師的使命時，他被視爲異端而受到迫害了麼？他被他的印度對手毒害的傳說，似乎證實了此點。千言萬語一句話：這個傳授衣鉢的問題，不但與禪道在當時其他各宗之中的地位具有深切的關聯，同時，與它之較此以前更能掌握大衆的心靈亦不無關係。

第三、不用說，宏忍傳法給慧能時所示的那種守密情形，自然亦可引起我們的注意。讓一個甚至尚未得受僧職的舂米工人，一躍而至一代祖師的地位，繼承門徒數百的一代大師，雖然只是空名而已，但也不免是一個引起羡慕、嫉妒、乃至怨恨的眞正原因。然而，一個人假使眞的開悟到足以接管精神領袖這種重要職位的話，難道師徒二人就不能聯合起來努力抵禦這些反對麼？也許，縱使開悟了，也無法抵擋如此背理、如此深重的人類熱惱。但我却有一個情不自禁的想法：慧能的傳記作者們企圖使這個場景完全予以戲劇化。很可能的是我想錯了：其中也許含有若干史

實情況，但因現在沒有可資參考的文獻可得而被忽視了。

慧能逃離黃梅山的第三天，傳法的秘密終於傳遍了整個寺院，而一羣以惠明爲首的僧衆，於焉出而追趕成了逃亡者的慧能，因爲他已奉老師指示悄悄離開他的師兄弟們了。當他在離寺已遠的一條山道上被追趕的人追上時，他將衣鉢擲在巖石上，說道：「此衣表信，可力爭耶？如欲將去，任君將去！」

惠明竭力提取，感到其重如山。他停住了，猶豫了，敬畏得渾身發抖了。最後他終於說道：「我爲法來，不爲衣來。望行者爲我說法，開導我的愚昧！」

於是，六祖說道：「汝既爲法來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說明。」隔了一會，又對惠明說道：「不思善，不思惡，正與（這）麼時哪（那）個是明上座（你尚未出生之前的）本來面目？」（此句亦有不作疑問句而作指呈語解者——譯者。）

惠明聽罷當下省悟了萬法的根本眞理，在此之前，他一直以爲這個眞理必須到外面尋找才能得到。他現在完全明白了，終於說出了「如人飲水，冷暖自知」的眞實感受。接着，他在涕淚與汗水交流的情況下，非常恭敬地向六祖行禮問道：「上來密語密意外，還更有秘密意旨否？」

對於此問，六祖答道：「與汝說者，即非密也——汝若返照，密在汝邊！」

且不論當時圍繞慧能的歷史環境畢竟如何，可以確定的一點是：我們可在「親見自己未生以前的本來面目」這句話中看出，這個新的福音信息終於開始發出了，一篇源遠流長的禪史不但就此展開，同時也使慧能成了眞正不愧接受祖師衣鉢的人物。由此，我們可以看出，慧能爲傳統的印度禪展開了怎樣的一種新境界、新面目。就語法而言，我們在他身上看不出任何佛敎的色彩，這也就是說，他依照他自己所固有而又富於創意的經驗，開闢了他自己表現禪理的道路。在他之

前，禪的經驗多少總得借助一些外來的語彙或方法，才能表現它的本身。「你就是佛」，「你與佛不二」，或者，「佛在你心中」，這些說法雖然已够簡明了，但因過於抽象，過於籠統，故而仍嫌過於沉滯，了無生氣。它們裏面雖然含有甚深的眞理，但總是不够具體，不够生動，不足以將沉睡已久的靈魂從痲木不仁的狀態之中喚醒。它們裏面充塞了太多的抽象概念和陳腐氣息。慧能那種單純樸實的心靈，由於尚未受到知解和哲理的汚損，故而能够當下直接體悟眞理的精神。因此之故，他在處理問題的當中顯示了非比尋常的新鮮性。關於此點，稍後再加討論。

五

宏忍在將大法傳給慧能之後四年㉑（西元六七五年）逝世，享年七十四歲。但慧能依照老師的指示，一直隱居在深山之中，直到若干年後，才展開他的傳教工作。一天，他想他該入世爲人了。那時他已三十九歲，時在唐代儀鳳元年（西元六七六年）。他來到廣州的法性寺，適逢一位飽學的印宗法師在那裏講『涅槃經』，遂停留廊廡間。他看着幾位僧侶在那裏爭論風幡動靜的問題，其中一個說：「幡是不動的東西，是風使它飄動。」另一個說：「風與幡都是不動的東西，因此，說飄說動，都是講不通的。」第三個說：「所謂飄動，是由若干因緣和合所促成。」而第四個則提出一個論點說：「這裏根本沒有飄動的幡子，只是風在自行活動而已。」這場爭論越來越爲熱烈，而就在這個時候，慧能走上前去插口說道：「既不是風動，也不是幡動，而是仁者心動！」這番話使得「一衆竦然」，立卽停止了這場熱烈的爭論。那位印宗法師學者聽到了慧能所

㉑ 唯據種種依據，其間可有五年至十五年之差。

說的話，不禁大吃一驚，因爲他的話實在太有權威了，太無爭論的餘地了。不久，印宗得知慧能是誰之後，立卽將他請至上席，求他開示黃梅五祖之道。下面是慧能答問的大意：

> 我師並無特別指授，惟論見性成佛，不論禪定解脫。那是二法，不是佛法；佛法是不二之法。掌握這不二之法，就是禪的目標。佛性人人皆有，而見自佛性就是禪；但佛性不可分割，不可分爲善之與惡，常與無常，色之與心，等等二元對立。見有二邊，是因思想混亂。佛性非善非不善，非常非無常，非色非心，是名不二。蘊之與界，凡夫見二；智者了達，其性無二。無二之性，卽是佛性。

上引諸語，是身爲禪師的慧能的說法事業之始。他的影響似乎直接而又深遠。歸向他的門徒數以千計。但他却沒有到處說法，勸人歸依。他的活動範圍只在中國南部那一省內，而曹溪的寶林寺則是他的大本營。高宗皇帝（the Emperor Kao-tsung）聽說慧能繼承宏忍爲達摩禪門法嗣之一，便遣一名內侍帶着詔文迎請，但慧能「上表辭疾，願終林麓」。而這位內侍則以「弟子回京，主上必問」爲由，請他指示禪宗心要，以便「傳奏兩宮及京城學道者」。慧能的答話大致如下：

> 一般認爲解脫須由靜坐而致，是一種誤解。道由心悟，豈在坐也！（金剛）經云：「若言如來若坐若臥，是行邪道。」何故，無所從來，亦無所去。無生無滅，是如來清淨禪；諸法空寂，是如來清淨坐。究竟無證，豈況坐耶？有人認爲，欲求開悟，必須以智慧照破無

明昏暗。但是，道無明暗，明暗是代謝之義。明明無盡，亦是有盡，相待立名故。煩惱即是菩提，無二無別。若以智慧照破無明煩惱，此是二乘見解，羊、鹿之機。上根大智，悉不如是。明與無明，凡夫見二；智者了達，其性無二；無二之性，即是佛性。佛性者：處凡愚而不滅，在聖賢而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂——不斷不常，不來不去，不在中間及其內外，不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰「道」。汝若欲知心要，但一切善惡（相對）都莫思量，自然得入清淨心體，妙用恆沙。

正當慧能在南方為禪道効力時，代表另一派的神秀則在北方活動。神秀在未皈依佛教之前，原是一位儒門學者，因此，與他的師兄弟相對，這就注定了他將以另一種不同的角色開其端緒。由於唐朝的武后是他的信衆之一，自然就有很多朝臣和政府官員環繞其左右。傳到中宗即位，對他尤加禮遇，而在他圓寂後為他寫作傳記碑文的，就是當時的大臣張說。下面所錄是他的語錄之一：

一切佛法，自心本有：
將心外求，捨父逃走。

神秀於天龍二年（七〇六年）入寂，早於慧能七年。他那一派（因與慧能的「南宗」相對，故被稱為「北宗」）活躍於北方，較南方的慧能一派遠為興盛。但是，當馬祖（逝於西元七八八年）與石頭（七〇〇～七九〇）開始在南方積極褒揚大教，進而終於奠定禪道的基礎時，神秀的

一派便因未能得到能幹的繼承人（法嗣）而逐漸衰微，乃至完全斷絕了，因此之故，我們現有有關他們的活動記錄，都是出自他們的對手。結果是，被公認爲中國佛教禪宗第六代祖師的，乃是慧能，而非神秀。

禪宗南北兩派之間的這種差異，可說是人類心靈之中所固有的東西；我們如果稱一方爲理智或直觀的一派，另一派便被視爲實際或實用的一派了。南宗之所以被對北宗的「漸」（kramavrittya）派而稱爲「頓」（yugapad），乃因爲它主張開悟之事係當下現成的作用，沒有任何漸次存在其間，因爲這裏面是沒有漸進的階段的；而北宗則强調達到開悟的歷程，故而需要較多的時間和禪定工夫，不用說，這自然是按部就班的逐漸進步了。慧能是一位絕對唯心主義的偉大提倡者，而神秀則是一位篤實的現實主義者，不能無視由時間支配吾人一切行爲的萬象世界。唯心主義者雖不一定無視客觀的現實面，但他的視線總是集中於圓滿自足的一點之上，而他的觀察所得亦由這絕對的一點而來。因此之故，此種頓悟之說，便是從絕對的合一觀待萬殊的事象，或看萬殊的事象處於絕對的合一之中，所得的結果。所有一切的眞正神秘家，莫不皆是「頓」教的信徒。從一到一，不但不是，同時也不能是一種漸進的歷程。神秀之道，對於實際從事習禪的人而言，不妨作爲一種實際的忠告加以留意，但它却無法說明被稱爲「見性」經驗的特性，而這却是慧能之所以不同於其他各宗的特殊信息。神秀一派之所以無法作爲禪的一宗生存下來，自是一種十分自然的事情，因爲，禪除了是一種當下直觀的作用之外，不可能是其他任何東西。當它突然打開一個從未夢見的世界時，那便是從一念的某個層次躍上另一個層次的一種頓躍，其間絕無任何間隙。神秀强調達到終點的歷程，忽視了禪的究竟目標。作爲一位實際的忠告者而言，他不但非常優秀，而且頗有功績。

契悟禪理的此種頓漸觀念，原出『楞伽經』擇別淨化心靈意識想像之流的一節文字。依照此經解說，此種淨化作用，從某一方面來看，可以說是逐漸的，但從另一方面來看，亦可說是頓然或當下的。如果從逐漸在時間的進行中發生來看，就像水果的成熟，陶器的塑造，植物的成長，或手藝的練習一樣，那便是一種逐漸進行的作用；但比作鏡子的反映物像，或如阿賴耶（the Alaya）之複製一切心像時，那麼，這種心靈淨化的作用，便是頓然或當下完成了。因此之故，此經說心有兩類：對於某些人而言，淨化到開悟的境界，不妨經由長久（也許要多生多劫）的習定時間逐漸而至；但對某些人而言，也許可在一刹那間忽然達到，甚至在開悟之前不曾做過任何有意識的努力。此種頓漸之說，不僅以此經的經文爲依憑，畢竟說來，還得以心理的事實爲其依據。但問題的焦點不在時間的問題；不論開悟是不是在一刹那間發生的事情，這對它們都沒有多大關係；因爲，其間的差異，如今已經發展成爲它們對於開悟這個事實本身所持的整個哲學態度和看法的差別了。物理的時間問題，在其較爲深切的一面，已經變成心理的問題了。

側重手段時，目的便被遺忘了，而手段本身便成了目的了。神秀有一弟子到慧能處請求開示禪道，慧能問他：「汝師若爲（如何）示衆（指示大衆）？」而這位弟子答道：「常指誨大衆，住心觀淨，長坐不臥。」慧能說道：「住心觀淨，是病非禪，長坐拘身，於理何益？」接着，他爲他說了一個偈子：

生來坐不臥，死去臥不坐：
元是臭骨頭，何爲立功課？

與他的對手——特別注重習禪歷程細節的神秀——互相關聯來看，這已明白地學示了慧能的立足點究在何處了。前面所述，他倆尙在宏忍座下當徒弟時寫在黃梅山寺牆上的那兩個偈子，已經足以顯示這兩派之間的不同特色了。㉒

慧能更進一步問這位來自北方的僧人說：「吾聞汝師教示學人戒、定、慧法。未審汝師說戒、定、慧，行相如何？與吾說看。」來僧答云：「秀大師說：『諸惡莫作名爲戒，衆善奉行名爲慧，自淨其意名爲定。』彼語如是，未審和尙以何法誨人？」慧能答云：「吾若有法與人，即爲誑汝。但且隨方解縛，假名『三昧』。如汝師所說戒、定、慧，實不可思議。吾所說戒、定、慧又別。」來僧說：「戒、定、慧只合一種，如何更別？」慧能云：「吾所說法，不離自性。離體說法，名爲相說。須知一切萬法，皆從自性起用，是眞戒、定、慧法。（聽吾偈曰：）心地無非自性戒；心地無癡自性慧；心地無亂自性定。若悟自性，亦不立菩提、涅槃，亦不立解脫、知見。無一法可得，方能建立萬法。若解此意，亦名佛身，亦名菩提、涅槃，亦名解脫、知見。見性之人，立亦得，不立亦得；來去自由，無滯無礙；應用隨作，應語隨答。普見化身，不離自性，卽得自在神通，遊戲三昧，是名『見性』。」來僧又問：「如何是『不立』義？」慧能答曰：「自性無非，無癡，無亂；念念般若觀照，常離法相；自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立。諸法寂滅，有何次第？」

㉒ 此處所述唐初這兩位禪宗領袖人物之間的爭論，不論是否是眞正的歷史事實，都可見出南北兩宗之間的對壘非常强烈。『六祖壇經』本身給人的一個印象是：它被寫出的唯一目的，似乎就是批駁「頓」派的對手。

六

六祖的部分說法語錄如今已保存於這本以『法寶壇經』爲名的書本之中了。書名中的「經」字，通常只用於佛陀或與他直接相關的人所著所述的文字，而慧能的語錄得到如此的尊崇，可見他在中國佛教史上所佔的地位是多麼地重要了。其中「壇經」一詞，與『楞伽經』的最早譯者，劉宋時代的求那跋陀羅三藏（四二二～四七九）所創建的著名戒壇有關。建壇時曾立碑預誌云：「後當有肉身菩薩於此受戒。」又梁朝的智藥三藏（亦說眞諦三藏）亦曾預言云：「後一百七十年，有肉身菩薩於此樹下開演上乘，度無量衆，眞傳佛心印之法主也。」（而慧能即係在此壇受戒，並展開說禪生涯。）由此可見，則「壇經」二字便含有正統禪道由此壇傳出之意了。

『壇經』這本書中所保存的六祖語錄，只不過是他在三十七個年頭積極傳法生涯中所留語錄的一些片段而已。就以這些片段而言，其中究有多少可以視爲眞實可信，也還是我們現在無法提出確實答案的一個問題，因爲這本書似乎已經受了不少命運的簸弄，此中所顯示的部分事實是：六祖所傳的禪的福音，不同凡響的方面實在太多了，以致在佛教界引發了不少的反對和誤解。據說，當此等反對和誤解達到最高的頂點時，乃至被人指爲違反佛陀的正教而將此經予以焚毀。然而，除開少數幾個一看即可指爲僞造而予以排除的句子和段落之外，我們不妨把整個『壇經』視爲表現六祖禪道精神的東西。

慧能的主觀思想——使他成爲中國禪宗的眞正創立者的主要關鍵——可以歸納爲以下各點：

一、我們可以說，禪已在慧能手裏復蘇了。菩提達摩將它從印度帶來，而且成功地移植於中國，但它當時並沒有完全實現它的特有福音。須待兩百多年的時間之後，它才明白它的本身，並

知道如何以中國人心習有的方式表現它的自身；達摩本人及其直接弟子們用以表現它的固有教義所用的印度模式，似乎不得不讓它自己變成眞正中國的方式。此種改變或移植一旦在慧能手裏完成之後，他的門人便立即努力展示了它的一切含意。其結果便是吾人今日所見的佛敎的禪宗。那麼，慧能究係怎樣認識禪的呢？

據他所說，禪就是「見自本性」（簡稱「見性」）。這是禪宗發展史所鑄的一個最有意義的片語。如今的禪就是以這個爲中心而得到具體的展現，而我們亦因此知道究該如何用功，究該怎樣使它在我們的心中呈現。自此以後，禪宗的發展便很迅速了。誠然，『傳燈錄』的達摩傳中亦用了這個片語，但這個片語却被用在不太可信的部分。縱使是達摩確曾用過這個片語，他也不一定會將它視爲禪的精髓——使禪宗自別於其他各宗的特質。而慧能不但完全了知它的意義，而且毫不含糊地將它印入聽衆的心靈之中。當初他爲印宗宣示禪的信息時，下引的語句是無可誤解的明白：「唯論見性，不論禪定解脫。」禪的要旨就在這裏，所有一切其後的講述，都是此一觀念的發揚擴大。

他說的「性」，指的是「佛性」，更明白一點從理智的觀點來說，就是般若的智性。他說，此種般若智性人人具有，只因心思混亂而不能在自己身上體現。因此我們必須請求善知識開示指導，才能睜開我們的般若智眼，親見我們的自性。這種自性不是多樣性，而是絕對的一性，不論智之與愚，皆無二致。差別係由混亂和無明而來。人們常常談到般若，想到般若，談得、想得實在太多了，就是沒有在他們的心中體會般若。這如人們整天談論飲食，但不論你怎麼談論，空說總是不能解除飢渴之患。你解說性空之學，但你如果尙未見自本性的話，縱使你解釋一千年一萬年，那也毫無益處。此外有些人認爲，禪在空心靜坐，無思無慮，無知無覺。這樣的人根本不知

般若為何物，不知其心是什麼。它充滿宇宙，從不停止作用。它不但自由自在，富於創造力，同時亦可自知。它知道一切在一之中，一在一切之內。而般若的這種神秘妙用就是發自你的自性。不要依賴文字，只要讓你的自性般若智光在你的心中照耀就行了。

二、其無可避免的結果便是南宗的「頓」教。「見」是一種瞬間的作用；心眼只要一瞥卽可看清整個眞理——超越一切二元論的眞理；其所以為「頓」，乃因為它不歷漸次，不是持續的開展。試讀下面所引『壇經』中的一段話，卽可明白所謂「頓敎」的要義：

> 若悟頓敎，不執外修，但於自心常起正念，煩惱塵勞常不能染，卽是見性。
>
> 善知識，內外不住㉓，去來自由；去除執心，通達無碍……愚人忽然悟解心開，卽與智人無別。
>
> 善知識，不悟，卽佛是衆生；一念悟時，衆生是佛。故知萬法盡在自心。何不從自心中頓見眞如本性？『菩薩戒經』云：「我本自性清淨。」若識自心見性，皆成佛道。『淨名經』曰：「卽時豁然，還得本心。」

㉓ 此係『般若經』教說之中的一種反覆疊唱——換醒沒有任何住處的人心 (no kvacit pratishtitam cittam utpādayitavyam)。趙州和尙參訪雲居禪師，後者問道：「老老大大，何不覓個住處？」趙州反問道：「作麽生是某甲住處？」雲居說：「山前有個古寺基！」趙州說：「和尙自住取！」後來，趙州又訪茱萸禪師，後者亦跟雲居一樣問他：「老老大大，何不覓個住處？」趙州仍然反問道：「什麽處是某甲住處？」茱萸說：「老老大大，住處也不知！」對此，趙州說道：「我三十年弄馬騎，今日却被驢子撲！」

善知識，我於忍和尙處一聞言下便悟，頓見眞如本性。是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提。各自觀心，自見本性……

若自悟者，不假外求；若一向執謂須要他善知識望得解脫者，無有是處！何以故？自心內有知識自悟。若起邪迷，妄念顚倒，外善知識雖有教授，救不可得。若起眞正般若觀照，一刹那間妄念俱滅。若識自性，一悟卽至佛地！

三、我們知道，此種「見性」一旦得到重視，而與哲理知解相對的直觀法門一旦得到高學之後，其邏輯的結論之一，便是古老的或舊有的禪學觀念開始受到輕視，而被看成一種定心的訓練——僅是一種定心的訓練而已。而這正是六祖的看法。在有佛教之初，有關禪定的解釋，一向就有兩條潮流：一條認爲禪定係爲停止一切心靈作用或掃除一切意識塵垢而設，例如佛陀曾經求教的阿羅邏和鬱頭藍，卽持此見；另一條則認爲禪定只是接觸究竟實相的有效手段。有關禪定觀念上的這種根本差異，乃是達摩起初之所以未能在中國佛教徒、佛教學者、以及當時的禪師之間受到重視的一個原因。這也是牛頭禪與四祖的正統禪、以及五祖之下的北宗與南宗分道揚鑣的一個因素。六祖慧能係以一位直觀主義的積極提倡者出現於世，故而不願將禪定的意義作靜態的解釋。因爲，據他說明，在禪定的最高階段，此心並不只是一種東西，並不只是空無所有，毫無作用的抽象概念而已。他要抓住某種東西——在他的一切身心作用底根本之處活動的某種東西，因爲這種東西不可能只是幾何學上的一點，必然是能力與知識的根源。慧能並未忘記：意志畢竟是究竟的眞實，開悟並不只是理智作用而已，並不只是靜觀眞理而已。此心或自性必須在它作用的時候加以體會。因此，禪定的目標並不就是停止自性的作用，而是使得我們投入它的川流之中，

當場將它捉住。他的直觀論是富於動力的。在下面所引一段對話中，慧能及其弟子所用的雖然仍是較高的術語，但這場對話的意旨倒也頗能闡示我要說明的要點。

永嘉玄覺禪師，少習經論，精通天臺宗的止觀法門，後來因讀『維摩經』而悟見自己的自性心地，但未得印證。有人勸他到曹溪找禪宗六祖證明。

他到了曹溪，繞着六祖走了三匝，然後振錫（杖）而立，於是展開了一場對話：

師（六祖）曰：「夫沙門者，具三千威儀，八萬細行。大德自何方而來，生大我慢？」

覺曰：「生死事大，無常迅速！」

師曰：「何不體取無生，了無速乎？」

覺曰：「體卽無生，了本無速。」

師曰：「如是，如是！」

玄覺方具（僧家）威儀禮拜，須臾告辭。

師曰：「返太速乎？」

覺曰：「本自非動，豈有速耶？」

師曰：「誰知非動？」

覺曰：「仁者自生分別！」

師曰：「汝甚得無生之意！」

覺曰：「無生豈有意耶？」

師曰：「無意誰當分別？」

覺曰：「分別亦非意。」

師（特表激賞）曰：「善哉！」

又：

禪者智隍，初參五祖，自謂已得正受，菴居長坐，積二十年。師（六祖）弟子玄策，遊方至河朔，聞隍之名，造菴問云：「汝在此作什麼？」

隍云：「入定。」

策云：「汝云『入』定。爲有心入耶？無心入耶？若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定；若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。」

隍曰：「我正入定時，不見有有無之心。」

策云：「不見有有無之心，卽是常定，何有出入？若有出入，卽非大定。」

隍無對，良久問曰：「師（玄策）嗣誰耶？」

策云：「我師曹溪六祖。」

隍云：「六祖以何爲禪定？」

策云：「我師所說：妙湛圓寂，體用如如；五陰本空，六塵非有。不出不入，不定不亂；禪性無住，離住禪寂；禪性無生，離生禪想；心如虛空，亦無虛空之量。」

隍聞是說，徑來謁師（六祖）。

師問云：「仁者何來？」

隍具述前緣。

師云：「誠如所言，汝但心如虛空，不着空見，（則）應用無礙，動靜無心，（則）凡聖情忘，能所俱泯，（則）性相如如，無不定時也。」

爲使六祖對於禪定問題所持的見解顯得格外清楚、更外明白起見，且讓我從他的『壇經』之中另引一個故事，以爲擧示：

有僧擧臥輪禪師偈云：

臥輪有伎倆，能斷百思想；
對境心不起，菩提日月長！

師（六祖）聞之曰：「此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛！」因示一偈曰：

慧能沒伎倆，不斷百思想。
對境心數起，菩提作麼長？

如上所擧各例，已足證明六祖慧能，既不是主張絕對空無之說的寂靜主義者或虛無主義者，更不是否定客觀世界的唯心主義者。他的禪觀可說妙用恒沙，然而，却又不受現象世界所拘、所

限。

四、慧能舉示禪理所用的方法純粹是中國式的，而不是印度式的。他既不借助概念的用語，亦不仰賴浪漫的神秘主義。他的方法是直接的，明白的，具體的，而且是很實用的。當惠明請他開示時，他說：「哪個是你（未生以前）的本來面目？」這句話豈不是很得要領麼？沒有哲學的討論，沒有玄微的推理，沒有神秘的想像，只是一種絕不含糊的直接提示。六祖以此首開其端，而他的門人亦緊跟着迅捷而又有效地踏着他的脚步前進。注意：臨濟禪師在以他的「無位眞人」示衆時，多麼微妙地運用了這個方式！（參見本書「序說」）。

下面再另舉一例，慧能見南嶽懷讓來參，問道：「甚處來？」接着又問：「什麼物恁（這）麼來？」這使懷讓參了八年的時間，才使這個問題得到圓滿的解答。自此以後，這種徵問的方式幾乎成了禪師們接待來人的一種定式。南院問一位新來的僧人：「甚處來？」「寒山。」「汝和我一樣錯！」香嚴問三聖：「甚處來？」三聖答云：「臨濟。」香嚴又問：「將（帶）得臨濟喝來麼？」三聖以坐具驀口打。陳尊宿問僧：「甚處來？」「仰山。」「妄語！」又問僧：「甚處來？」「江西。」「穿破多少草鞋？」這僧所得到的顯然是比較溫和的待遇。

印度方法與中國作法之間的這種差異往往引起「如來禪」與「祖師禪」之間的差別問題——假如有的話。例如，當香嚴向他的師兄仰山頌出了他的貧窮偈之後，仰山就曾對他說過：「如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在！」有人問這兩者是同是別，睦州答道：「青山自青山，白雲自白雲！」

七

慧能逝於先天二年（西元七一三年），享年七十六歲，那正是唐朝的太平盛世，中國文化達到頂點的時候。六祖去世後約一百餘年，在憲宗皇帝頒賜「大鑒」的謚號時，中國文學史上傑出的作家柳宗元寫了一篇名爲「賜謚大鑒禪師碑」的文章，其中有云：

……六傳至大鑒。大鑒始以能勞苦服役。一聽其言，言希以究。師用感動，遂受信具。遯隱南海上，人無聞知，又十六年。度其可度，乃居曹溪㉑爲人師。會學者來，嘗數千人。其道以無爲爲有，以空洞爲實，以廣大不蕩爲歸。其教人始以性善，終以性善，不假耘鋤，本其淨矣。中宗聞名，使幸臣再徵不能致，取其言以爲心術。其說具在，今佈天下；凡言禪，皆本曹溪。

慧能之後分爲數宗，其中兩派，流傳至今，中國和日本皆有其後代子孫。其中一派以青原行思（逝於西元七四〇年）延續至今的爲曹洞宗；另一系爲南嶽懷讓（六七七～七四四），以臨濟宗爲其代表。儘管許多方面已有不少修正，但禪的根本原理和精神至今仍然活着，亦如六祖在世時代一般，不僅如此，就其作爲東方的偉大精神產物而言，迄今仍然在發揮着它的獨特影響，尤其是在日本高尚人士之間。

㉑ 此係六祖慧能的禪道總部所在地。

談悟——禪對一種新的眞理所作的啓示

一

禪的根本要意，在於求得一種新的觀點，用以觀待人生和世間萬法。我的意思是說：假如我們想契入禪的最內生命之中的話，我們就必須捨棄鉗制吾人日常生活的那種違背眞理的思想習慣，必須努力探索，看看有沒有一種合乎正理的判斷方式，或者嘗試自問：吾人的通常思惟方法，是否總是足以使得我們對精神上的需要求得絕對的滿足呢？假如我們對於現前的這種生活感到不滿的話，假如吾人的日常生活中含有某種東西，使我們喪失絕對的精神自由的話，那麼，我們就得竭盡一切的力量，追求一種可使我們獲得究極圓滿之感的正道。禪不但提議要爲我們來做這件事情，而且保證我們可得一個新的觀點，使得吾人的生活過得更新鮮，更深刻，更圓滿一些。但是，這是我們人生在世所要面對的心靈上的最大革命；這並不是一種輕而易舉的事情；這是一種火的洗禮，學者必須透過山崩地裂一般的暴風雨的試煉，始有達到目的的可能。

對於人生以及世間萬法求得一種新的觀點，日本禪者稱之爲"satori"（中文寫作「悟」）。實際說來，這就是自從佛陀在尼連禪河畔菩提樹下成道之後，就被佛陀本人及其印度弟子使用的

一個詞兒——「阿耨多羅三藐三菩提」，亦即「無上正等正覺」的另一個名稱。用以指稱這種精神體驗的中文術語，此外尚有其他許多，各各皆有一種特殊的含意，可使我們看出這種現象被作如何解釋的情形。但不論如何，簡而言之一句話，如果沒有「悟」，就沒有「禪」可說；「悟」是禪的一切，也是它的根本。沒有「悟」的「禪」，好似沒有光和熱的太陽。禪也許會喪失它的一切典籍，喪失它的一切寺院，乃至喪失它的一切裝飾道具，但只要有「悟」存在，它就會永遠存在，永恆不滅。我之所以特別强調與禪的生命本身具有密切關係的這個最最根本的事實，是因爲，卽使是在禪者本身之間，不但有不少人不見這個事實，甚至往往在禪被人用邏輯學或心理學的辦法解殺掉，或者被人看成一種可用高度專門但屬概念的佛敎術語概括的哲學之時，認爲禪已完全枯竭乾涸了，再也沒有什麼使其成爲禪的東西存在其間了。我的看法則不然：禪的生命始於覺悟（中文稱爲「開悟」）。

「開悟」也許可以解釋爲對於萬法的自性所得的一種直覺或直觀的透視，與分析上的或邏輯上的理解正好相反。實際說來，這話的意思是：一個新的境界展開了，而這正是因受二元論的訓練而分裂的心靈一直未能體會得到的一種世界。或者，我們也許可以這樣說：一旦開悟之後，我們就可以從另一個料想不到的感受角度觀看吾人周遭的一切了。不論那是什麼，在一旦開悟了的人看來，這個世界就不再是從前那個舊的世界了；儘管仍然有着奔騰的山河與熾烈的火焰，但它已不再是從前那個世界了。用邏輯的方式來說，所有一切的對立和矛盾悉皆融和而成一種表裏如一的有機整體了。這不但是一種神秘，同時也是一種奇跡，但在禪師們看來，這只不過是日日皆行的家常便飯而已。由此可見，此種開悟的境界，只有透過個人的親身經驗始可證得。

一個多多少少有些殘破不全的比喻是：忽然解決了一個難解的數學問題，忽然有了一個重大

的發現，或者，在無路可逃的時候忽然發現了一條生路——總而言之一句話，當一個人喜出望外地叫道：「有了！有了！」或者：「我發現了！我發現了！」（"Eureka! Eureka!"）——當此之時所得的感受。但這種感受只是開悟的理智的一面，故而也是偏而不全的一面，仍然不能觸及生命的根本基礎——那不可分割的整體。作爲禪之經驗的開悟境界，必須以全副的生命予以體驗才行。因爲，禪提議要做的，乃是有關個人精神統一的一種革命與重建事業。數學問題的解決只到解決爲止，不會影響到一個人的整個生命；所有一切其他的各種問題亦然，不論是實用的還是科學的問題，莫不皆然，悉皆不會影響到個人的生命基調。而開悟則是生命本身的重建。此悟只要眞實不虛（因爲「光影門頭」的假悟不在少數），對於個人的道德和精神生命都可產生革命性的影響，發生强化、淨化、而又確切的作用。有人請問一位禪師：「如何是佛？」這位禪師答道：「桶底脫落。」由此可見，這種精神上的體驗究竟產生了多麼澈底的革命。實在說來，一個人的新生確是一種驚天動地的大事哩。

在宗教心理學中，與個人全副生命相關的這種精神上的强化，一般稱之爲「皈依」（conversion）。但因此詞通常皆被用於基督教的皈依者（coverts），故而，嚴格地說來，不宜用於佛教的，尤其是禪者的這種經驗；此蓋由於此詞含有太濃的感情意味，故而無法取代以知性爲主調的「開悟」一詞。正如我們所知的一樣，佛教的大體趣向，是知性的成份多於情感的要素，因此，它底開悟之教使它截然不同於基督教的得救之說；作爲大乘各派之一的禪宗，自然就含有一大部分我們所謂的超越的主知主義，而這正是邏輯的二元論所無法產生的。借用詩歌的或象喻的表現方式來說，開悟就是「心花開放」，就是「障礙撤除」，或者，就是「心境開朗」。

所有這些用語，都有一個含意，就是妨碍一部機器自動操作或某些內在作用充分展示的障碍

消除了。障礙既經消除之後，一種廣濶無垠而綿遠無窮的新境界卽行展開。如此，生命的作用既然有了此前所未有的自由，那麼，則享用它底一切最大潛能，達到禪修的目標，也就成了自然而然的事情了。此點，往往被人認爲相當於「無利可圖」的意味。在禪師們看來，這種無功之功的教說，主要意旨在於超越意識思惟限制的主觀心態。對於倫理學的理想，它既不否定，亦不超越；那只是一種超於外在因果的內在意境。

二

菩提達摩（Bodhi-dharma，日文讀作 Bodai daruma，中文讀作 P'u-ti Ta-mo），於西元第六世紀初來到中國的目的，只是將這種開悟的要素引入當時的佛教團體之中——因爲那時的佛教學者，不是埋首於玄妙的哲學論述之中，就是拘泥於儀軌和戒律的遵守之間。中國禪宗的這位開山祖師所謂的「傳佛心印」，所指的就是開悟——睜開法眼，視透佛教的內在精神。

六祖慧能之所以不同凡響，就在於他針對北宗神秀的起心看淨，宏揚禪那的開悟之教。馬祖，黃檗，臨濟，以及其他照亮唐代初期禪史的諸大明星，都是開悟之教的倡導者。他們的平生活動，都在不息地朝向這種開悟的道路推進；由此，我們不難看出，他們與那些所謂的耽於禪寂或修枯禪的一派，截然不同。他們激烈地反對寂靜主義，稱它的信徒爲在黑暗深坑之中作活計的盲目禪人。因此之故，我們最好先在此處將此點弄個清楚，而後再繼續下去，以免對禪的究極要意留下任何疑惑，因爲，畢竟說來，禪並不是要我們在一種誘導出神狀態的修法之下浪費自己的生命，而是要我們睜開一隻覺悟的法眼，透視自性的生命。

在日本，有一本名叫『少室六門』（Six Essays by Shoshitsu——「少室」是個山谷，中

國禪宗初祖亦即菩提達摩曾住之處，故學者以此二字爲其代號）的書，書中所載，有一部分是達摩的言論，這是毫無疑問的，但其中的絕大部分文章，都不是出於他的手筆，這些東西大概作於唐代禪宗開始在佛徒之間產生普遍影響的時期。不過，貫串全書的那種精神，與禪宗的原理原則却也完全相合。其中一篇叫做「血脈論」的文章，討論「見性」❶或開悟的問題，據作者表示，其中含有禪的要義。下面所引各節，便是這篇文章的節要：

……若欲覓佛，須是見性，性即是佛；若不見性，念佛，誦經，持齋，持戒，亦無益處。念佛得因果（亦即功德），誦經得聰明，持戒得生天，布施得福報；覓佛終不得也。若自己不明了，須參善知識，了却生死根本。若不見性，即不名善知識。

若不如此，縱說得十二部經（佛經的十二大類），亦不免生死輪廻，三界受苦，無有出

❶「見性」的「性」（hsing），含有天性，性情，本性，靈魂，或個人固有的本性之意。「見性」或「見自本性」爲禪師們常用的套語之一，實際說來，乃是一切禪修所共認的目標。所謂「開悟」，就是「見性」的一個比較通俗的說法。一個人一旦契入了萬法的內在性質，便有開悟的情況出現。但「悟」之一字，是一個頗爲廣泛的詞兒，可以用來指稱任何種類的透徹認識，因此，只有在禪學裏面，才有嚴格的意義。在這篇文章裏，我將此詞當作習禪方面的一個主要項目加以運用；此蓋由於，「見自本性」一語含有如下的一個意念：禪的裏面含有某種具體而又實在的東西，需要吾人親見一番。此話頗易引起誤解，雖然，我得承認，「開悟」一詞也是一個含意不清、故而亦有一些曖昧的字眼。用於一般沒有嚴格哲理意味的地方，「悟」這個字自然通行無礙，但如意指「見性」時，它的意思就是指「開眼」了——睜開或張開「心眼」或「法眼」。至於六祖慧能對於「見性」或「見自本性」所持的看法，參見本書前面所錄的「禪的歷史」一文。

期。昔有善星比丘❷，誦得十二部經，猶自不免輪廻，爲不見性。善星旣如此，今時人講得三、五本經論，以爲佛法者，愚人也。若不識得自心，誦得閑文書，都無用處。若要覓佛，直須先性；性卽是佛。佛是自在人，無事無作人。若不見性，終日茫茫向外馳求覓佛，元來不得……

……佛是自心，莫錯禮拜（外境外物）。「佛」是西國語，此土云「覺性」。「覺」者，「靈覺」，應機接物，揚眉瞬目，運手動足，皆是自己靈覺之性。「性」卽是「心」，「心」卽是「佛」，「佛」卽是「道」，「道」卽是「禪」——「禪」之一字，非凡聖所測，直見本性，名之爲「禪」；若不見本性，卽非「禪」也。假使說得千經萬論，若不見本性，只是凡夫，非是佛法。至道幽深，不可話會，典敎憑何所及？但見本性，一字不識亦得，見性卽是佛……

……但不見性人，讀經念佛，長學精進，六時行道，長坐不臥，廣學多聞，以爲佛法，此等衆生，盡是謗法人。前佛後佛，只言見性。諸行無常，若不見性，妄言我得阿耨菩提，此是大罪人。十大弟子中，阿難多聞第一，於佛無識，（因其）只學多聞……

六祖慧能會以一種不可誤解的態度堅持此點。有人問他：「黃梅（指五祖宏忍，因其住黃梅

❷據竺法蘭所譯的中文本『大般涅槃經』第三十三卷所載，他（善星比丘）是佛陀尙未成佛之前，亦卽尙在修菩薩行時的三個兒子之一。他是一個博通佛敎經典的學者，但因他的觀點頗有虛無主義的傾向，故而終於墮入了地獄道。

山，故以此爲其代號）付囑，如何指授？」他答道：「指授卽無，惟論見性，不論禪定解脫。」在其他的一些地方，他又稱「禪定解脫」爲顚倒錯亂，不値一談；稱空心靜坐、百無所思的人爲「迷人」；而「愚者問於智人，智者與愚人說法，愚人忽然悟解心開，卽與智人無別，甚至可以成佛。」又，六祖聽北宗弟子說神秀以「住心觀靜、長坐不臥」的辦法指誨大衆時，他不但宣稱此種修法「是病非禪」，於理無益，而且說了一個我曾在別處引用過的偈子：

> 生來坐不臥，死去臥不坐：
> 一具臭骨頭，何爲立功課？

馬祖道一禪師在衡嶽傳法院時，常常整日坐禪。他的老師南嶽懷讓（六七七～七四四）見了，知道他是法器，於是去問他：

「大德坐禪，圖個什麼？」

馬祖答云：「圖作佛。」

他的老師聽了，卽取一塊磚頭，在他坐禪的菴前石頭上磨。

馬祖見了，好奇地問道：「磨磚作什麼？」

老師答道：「磨作鏡。」

「磨磚豈得成鏡耶？」

「磨磚旣不成鏡，坐禪豈得作佛？」

馬祖聽了問道：「如何卽是？」（要怎樣做才好呢？）

他的老師開示道：「如牛駕車，車若不行。打車卽是？打牛卽是？」

馬祖無言以對。

老師繼續說道：「汝學坐禪？爲學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛無定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，卽是殺佛；若執坐相❸，非達其理！」

所有上錄各節，都是一些非常明白的陳述，故而對於禪的究極目標也說得非常清楚，絕無任何疑問：絕非仿效印度教聖者所行的那種靜坐方法，竭力排除那些來去無蹤的心念漣漪，落入一種痲木不仁的冬眠狀態之中。這些基本的陳詞，可以幫助讀者審察下面所引的「問答」（日語讀作"mondō"）；因爲，它們將可舉示我所提出的一個論點：禪的究極目標在於求得「開悟」，或對宇宙人生求得一個新的觀點。正如我們將在下面看出的一樣，禪師們之所以總是努力避免顯而易見的細微末節，無非是要使學者的心靈契入此前從未得知的一種通道。此事猶如挖開一道無形的水閘，以使新的經驗之流得以源源噴發而出；又如時鐘報時，時候一到卽行自動叩擊而發出應有的鳴聲。吾人的心靈亦有此種機動作用，適當時機一旦來到，此前一直閉着的障幕卽行揭開，而一種全新的景象亦由之展現，而當人整個生命的調子亦自此有了轉變。禪師們稱這種心靈的擊發或開放爲「開悟」，並堅持以此作爲開示弟子的主要目標。

❸ 指執着於盤腿打坐可以成佛的形相。中國自有禪宗以來，這種寂靜主義的傾向一直就與以悟爲則的主知主義傾向並駕齊驅，可說貫穿了整個禪的歷史，甚至到了今天，此種趨勢仍有曹洞與臨濟這兩派爲其代表，可說各有特色，各有長處。我的觀點屬於直覺或直觀主義（the intuitionalist）而不是寂靜主義（the quietest）的一派；這是因爲禪的要義在於求得開悟之故。

關於此點，讀者對於下引德國神秘學家艾卡特（Meister Eckhart）所說的話將可感到頗富啓示性：「關於此事，一位異敎聖哲對另一位聖哲說了一句頗有見識的話：『我感到某種東西閃過我的心頭。我感到那是某種東西，但我不知那是什麼。我只覺得，如果我能知道那是什麼的話，我想我就可以明白一切眞理了。』」❹

三

下面所引的語錄，並非總是提出心靈發展的整個歷史：從學者求教禪師的一刻起，直到最後大悟爲止，以及其間所要經過的種種心理的變化。舉出此等例子的目的，在於展示整個禪的訓練，要在心靈的樞鈕開始轉向一個更廣、更深的世界時，始有意義可言。因爲，這個廣大而又深切的世界一旦展開之後，每日的平常生活，縱使是微不足道的瑣事，也都會變得禪味十足了。因此之故，開悟一方面是平凡無奇的事，另一方面又是莫測高深的東西——假如沒有得到正當認識的話。然而，畢竟說來，生命或人生的本身，難道不就是充滿奇跡，神秘，深不可測，而非吾人的推理知識所可得而了解的麼？

有一位參禪的僧人請問趙州從諗禪師（七七八～八九七）：「學人乍入叢（禪）林，乞師指示！」趙州問道：「喫粥（早餐）了沒有？」僧云：「喫過了。」「洗鉢盂去！」趙州隨即說

❹ 參見勒曼（W. Lehmann）所著『梅斯特・艾卡特』（Meister Eckhart, Göttingen. 1917）一書的第二四三頁。奧圖教授（Professor Rudolf Otto）在他所著的『聖意』（The Idea of the Holy）亦曾引用，見第二〇一頁。

道。據說，這句話立卽使那位僧人開了法眼，當下見到了禪的眞理。

這已足以說明開悟是一件多麽平常的事了；但是，如果要看出此種人生瑣事在禪的裏面究竟扮演着一個多麽重要的角色，還得補充禪師們所說的一些語句，好讓讀者藉以一窺開悟的內含，才行。較趙州稍遲的雲門文偃禪師（逝於九四九年）對這個公案評唱說：「且道有指示？沒有指示？若說有指示，趙州向伊道個什麽？若說沒有指示，這僧爲什麽悟了？」後來的雲峰文悅禪師（九九七～一〇六二）批駁道：「雲門大師這麽說，大似與黃門栽鬚，與蛇畫足。雲峰則不然：這僧如此悟去，入地獄如箭射！」

現在且看看，所有上述這些——趙州令僧洗鉢，此僧當下開悟，雲門的轉語，以及雲峰的評斷——意旨究竟何在？他們是互相反對麽？是無事生非麽？這就是禪難以理解，更難解說的地方。且讓我再提幾個問題：趙州所說的話是那樣的平常，怎會使那僧大開法眼呢？難道他的話裏含有某種玄機，恰好接上這僧的心靈頻率麽？這僧究竟作了什麽樣的心理準備，乃至迎合了好似擔任按鈕工作的趙州給他一個決定性的擊發？從洗鉢盂這種事情中尋求開悟的形迹，是徒勞無益的；因此我們必須到另一個方面去尋求禪的眞理。無論怎樣，我們總不能說趙州與這僧的開悟毫無關係，而雲門的話，雖像謎語一般難解，却也深中要害。至於雲峰的評語，圈內人稱之爲「拈弄」，意思是將這件事提出來演示給大家看。表面看來，他的話似與雲門過意不去，但骨子裏却是與他的兩位先輩携手並進，共襄盛舉。

德山宣鑑禪師（七七九～八六五），原是一位專講『金剛經』的學者，頗有名氣。他聽說南方的禪者提倡「直指人心」之說而無視經典的研究，心裏頗不服氣，遂到龍潭崇信禪師那裏「討敎」。一天晚上，他站着陪侍龍潭，因夜已深，後者對他說道：「更深何不下去？」德山答道：

「外面漆黑！」龍潭遂點了一盞燈籠給他，但當他剛剛伸手去接的時候，龍潭忽然將蠟炬吹滅，而德山也就在這個時候忽然心開意解而大悟。❺

百丈懷海禪師（七二四～八一四），一天，陪他的老師馬祖外出遊山，適逢一羣野鴨子飛過。馬祖問道：

「是什麼？」

「野鴨子。」

「到哪裏去了？」

「飛過去了。」

這時，馬祖忽然抓住百丈的鼻子猛然扭了一下，百丈不禁失聲叫道：「啊呀呀！啊呀呀！」

「你說已經飛過去了，原來還在這裏！」

這使百丈出了一身冷汗而大悟。

洗鉢盂，吹蠟炬，以及扭鼻子，這些動作之間究竟有沒有關係呢？我們得跟雲門一樣說：如果沒有關係的話，他們又怎能悟到禪的眞理呢？如果有關係的話，那麼，其間究有什麼內在的關

❺ 我們可在費爾德（Claud Field）所著的『回教的神秘學者與聖者』（Mystics and Saints of Islam）第二十五頁哈山・巴斯里項下讀到：「又有一次，我見一個孩子拿着一支點着的火炬向我走來，於是問他：『你這支火炬從那裏拿來？』他立即將它吹熄對我說道：『啊，哈山，你先告訴它到哪裏去了，我再對你說我從哪裏拿來！』」不用說，這種相類祇是表面而已，因爲德山的得悟自有另一個不同的來源，並非祇是由於吹滅蠟炬而已。然雖如此，但這個相類的本身亦頗有趣，故而引介於此。

聯呢？這裏所說的開悟又是什麼呢？這到底是怎樣的一種看待事物的新觀點呢？我們只要有一天讓我們的觀察爲開眼之前的條件所限，我們就有一天不能完全體會到根本的問題究竟何在。所有這些，都是日常常見的事情，假如禪就這樣明明白白地存在它們之間的話，我們每一個人都可在尚未聽人說禪之前就成爲禪師了。這話的裏面含有部分的眞理——假如禪的裏面沒有任何做作的成份的話——但是，假如鼻子眞的忽然被扭痛了，蠟炬眞的忽然被吹熄了，而其目的在於消除眼翳的話，則我們的注意力就被引向吾人的內在心靈作用，而我們體會存在於飛行的野鴨，洗過的鉢盂，吹熄的蠟炬，以及其他任何人生事象之間的潛在關係之處，就在這裏。

宋代的偉大禪師大慧宗杲（一〇八九～一一六三）座下，有一位法號道謙的禪僧，已經參禪多年，但尚未得到「入頭處」，亦即尚未窺見禪的秘密——假如禪有秘密的話。某次，老師派他到一個遠方的城市去出差，使他感到頗爲沮喪。因爲這趟差事需要半年的旅程始可完成，而這對於他的參禪，自是障礙，而非助緣，因此不想從命。但他有位叫做宗元的禪友，對他頗爲同情，對他帶着責備的口氣說道：「不可在途便參禪不得也！吾與汝俱往，盡我所能助你一臂之力。」沒奈何，他也就只好動身了。

他倆上路之後，一天晚上，道謙絕望地哭泣着懇求宗元幫他解答生命的啞謎：「我參禪殊無得力處，今又途中奔波，如何得相應去？」宗元答道：「途中可替底事我盡替你，只有五件事替你不得，你須自家支當！」道謙問道：「五件何事？」宗元答道：「著衣，喫飯，屙屎，放尿，馳個死屍（亦卽肉身）路上行！」道謙聽了這話，當下開了法眼而悟了禪的要旨，眞是喜出望外而不知如何表示他的快活。於是宗元向他表示，他的工作已經完畢，不須繼續陪他出差了。他倆於此分手，讓道謙獨自前往。事隔半年之後，道謙任務達成返回他的本寺，行至半山，忽遇他的

老師大慧，後者見了他立卽說道：「這漢此囘連骨頭都換了也！」也許有人要問：他的朋友給他那樣平凡的忠告時，掠過他的心頭的，究係什麼呢？

香嚴智閑原是百丈懷海的弟子，但百丈死後，他便去依靠他的師兄潙山靈祐禪師（七七一～八五三）。潙山對他說：「我聞汝在百丈先師處問一答十，問十答百。但這是你的聰明伶俐，意解識想，是生死根本，對於參禪是沒有用的。不過，你也許已有所悟，那麼，我且問你：如何是父未生時？試道一句看！」

香嚴對於這個問題茫然無對。他回到寢室，將平常讀過的典籍和筆記搜了一遍，想要找出一句答語來，結果毫無所得。不得已，他懇求潙山爲他說明。但潙山答道：「我若爲你說明，你以後會罵我。何況，我說底是我的見地，與你何干？」香嚴感到非常失望，認爲他的師兄不够厚道。最後，他終於將對他無益的那些經書筆記付之一炬，決心依照佛規，退隱山林，以度餘生。他在心裏說道：「此生不再學佛參禪了，且作個長行粥飯僧吧！以免徒勞心神！」遂辭別潙山，前往南陽，在忠國師的墓旁搭了一個茅菴。一天，他芟除雜草，但抛瓦片擊着一竿竹子，發出一陣清脆的響聲，出其不意地使他的心靈提昇到了一種開悟的境地。於是，潙山問他的問題不言自明了；他喜不自勝，好像忽然見到了已經失去的父母一般；同時，他也體會到了他那不肯爲他說破的師兄是多麼仁慈了。因爲，他已明白，他的師兄如果爲他說破的話，他就不會有今天的大悟了。

下面所錄，是他的「悟道偈」，它也許可以給我們透露一點開悟的意味：

一擊忘所知，更不假修持；

動容揚古路，不墮悄然機；
處處無踪跡，聲色外威儀；
諸方達道者，咸言上上機！

四

我們必須承認的是，禪的裏面含有某種不容解說的東西，不論多麼善巧的禪師，都無法引導他的弟子運用理知的分析求得。香嚴或德山這兩位禪者，對於佛教的三藏經教或祖師的闡述討論，早已有了足夠的認識，但當眞正需要它們的時候，它們却完全無能爲力，旣不能滿足他們內在的需要，更不能得到老師的認可。總而言之，開悟並不是一種可用理解求得的東西。但學者一旦得到了要領之後，一切的一切便如毫無遮攔地呈現在他的面前了；當此之時，整個世界都現出了一副新的面目。這種內在的變化，唯有識者方知。出差之前的道謙與出差之後的道謙，顯然只是同一個人；但大慧剛一看到他，在他還沒有來得及開口的時候，就已看出他的內部發生怎樣的變化了，馬祖扭了百丈的鼻子之後，百丈忽然變成了一個狂放不拘的人，甚至在他的老師剛剛開始對大衆講課的時候，就捲起他的拜蓆下課去了（詳見後述）。他們親身證得的這種內證經驗，並不是一種非常微妙、複雜，以及可以理解的東西；因此，他們之中，沒有一個人想用一系列淹博的論述加以解說；他們只是信手拈弄，或說一兩句不爲局外人所懂的話，而這整個事情的結果却是，無論老師還是弟子，悉皆極其滿意，絕無遺憾之處。這種悟境，絕對不是一種空無內容，毫無價値的幻影——儘管它是單純得不能再單純的經驗，因爲它是一切經驗的根本基礎。

說到開悟，禪師所能做到的一切，只是直指其道，其餘的一切皆由學者親自體驗；這也就是

說，由學者依照指示而達目標——此事需由當人身體力行，別人無忙可幫。不論老師多麽能幹，他也無法幫他的學生去掌握那個東西的本身——除非他的學生已經有了充分的準備。正如吾人不能逆着馬的意願强迫牠去飲水一樣，究竟實相的證入亦需由學者親加體會；正如花朵由於內在的需要而開放一樣，見自本性亦需是個人內部充盈的結果。這就是禪何以如此親切和主觀的所在——就其內在和創造的意義而言。在『阿含經』或『尼柯耶集經』中，我們常常碰到如下的語句："Atta-dipā viharatha attā saranā anañña-saranā,"或"sayam abhiññā"（「自覺」），或者"Dittha dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogālha-dhammo aparappaccayo satthu sāsane"：這些語句表示：開悟是憑自己內部的能力而非依靠他人覺悟到自己意識之中的一種內在感受——可以使他創造一個永遠和諧、美好的世界亦即涅槃住處的感覺。

我曾說過：禪既不給我們任何理解上的幫助，更不在討論問題上浪費時間；它只是暗示或指陳，這倒不是因爲它要含糊其詞，而是因爲它只能這樣做。假如可能的話，它願意爲我們盡一切力量，幫助我們求得一種認識。實在說來，禪師一向在運用每一種可能的手段協助學者，這可從古今一切偉大的禪師對待弟子的態度上看出大概❻。縱使是在他們一脚將弟子踏倒在地的時候，他們的慈悲心腸也是絕無可疑的。他們只是等待時機，弟子的心靈一旦完全成熟，卽予最後的一擊。時機一旦成熟，開眼悟道的機會隨處可見。機會隨手可得，在聽一種無聲之聲或難解之言的時候，在觀察一朶花開的當口，或在失足跌倒，捲起窗簾，使扇搧風等等日常瑣事的當中。所有這一切，悉皆足以喚醒個人的內在意識。顯然是一種微不足道的事情，但它對於心靈却有無限的

❻ 參見本書後面所錄「禪的實際教學方法」一文。

效用，實非吾人的想像所可企及。只要一觸電線的按鈕，即可發生震動地心的爆炸。實在說來，所有一切開悟的成因都在吾人的心中。這就是關頭一到，原本按住不動的東西何以會像火山一般爆發開來、或如雷電一般閃出的原因❼。禪稱這種情況爲「回家穩坐」；此蓋由於它的信者當會宣佈：「你已發現自己了；本來圓滿，一切無缺。只是你自己閉眼不見。對禪而言，無論講解什麼，教導什麼，都不能增加你的認識。除非出自你自己的心中，否則的話，任何知識對你都沒有價值——撿來的羽毛不會生長。」

身爲儒者詩人政治家的黃山谷，往見晦堂禪師（一〇二四～一一〇〇），請求開示入禪之道。晦堂說：「只如仲尼道：『二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾者。』太史（山谷時任太史之職）居常如何理論？」山谷想要作答，但晦堂馬上說道：「不是！不是！」使得山谷迷悶不已，眞是無話可話。一天，山谷陪同晦堂在山間散步，時値巖桂盛開，幽香撲鼻。晦堂問道：「聞木樨花香麼？」這位大儒答道：「聞。」晦堂說道：「吾無隱乎爾！」這位禪師所作的這種暗示，當下使得山谷開了心眼。由此可見，開悟乃是個人內心自生自發的事情，而不是由一個人加給另一個人的東西。這還不夠顯然麼？儘管這事毫無所隱，但要假由開悟才能看清這個事實，進而自信吾人一切圓滿自足，根本不需向外尋求。因此之故，禪所要做的一切，只是宣稱世間確有自我啓示或自求開悟這樣一件事情而已。

❼『凱那奧義書』(The Kena-Upanishad, IV, 30)中的這種閃電比喻，正如某些學者所想的一樣，並非描述不可言喩的敬畏之感，而是舉示意識覺醒的爆發性。此中所作的「啊——啊——哦」在這裏是有它的特殊意義的（參見本文附註⑲）。

五

正如覺悟可以擊中存在的根本事實一樣，開悟則可在一個人的一生中造成一個轉捩點。但此悟必須透澈而又截然，才能形成一種圓滿的結果。此種心性的革命，必須澈底到使得個人實實在在地感到他已經受了一次火的洗禮，方是名符其實的開悟。此種感受的強度與他所做的努力成正比。因爲，正如吾人所有一切的心靈活動一樣，開悟的强度之間亦有一種程度上的差別。不冷不熱的省悟，心靈上大概不會發生像臨濟或佛光禪師那樣的革命性變化（例見下）。禪是一種個性而非知性的問題，這也就是說，禪以意志爲其成長的首要原則。一種出色的知性也許無法揭開禪的整個奧秘，但一種堅强的靈性却可飽飲不竭的生命之泉。我不知道理知是否浮淺，是否只能觸及個人心性的邊緣，但事實却是：意志卽是其人本身，而禪則須訴諸意志，始有成就的可能。一個人一旦澈底明白了此種動力的作用，便有悟開禪解的情況出現。正如禪師們所形容的一樣，小蛇已經變成巨龍了；更富意象一點說，原是在街頭搖尾乞憐、被孩子們當皮球踢來踢去的喪家之犬，現在變成一頭使人失魂落魄的金毛獅子了。

因此，臨濟在委委弱弱地接受黃蘗的「三十痛棒」時，他的樣子怎麼看都是非常可憐的；但是，到他一旦忽然大悟之後，他就變成了另一個人，因此他脫口而出的第一句話就是：「黃蘗佛法無多子（沒有多少，只是一些些而已，沒有什麼了不起）！」而當他回頭見了罵他的黃蘗時，便以巴掌回敬他的老師。黃蘗叫道：「這瘋癲漢多麼無禮！」但臨濟的粗魯並非無理取鬧，故而這位老師亦頗樂意接受這個原甚可憐的弟子的這種禮遇。

德山一旦澈悟了禪的眞理之後，立卽將他一向極爲寶惜、乃至認爲不可或缺而隨身携帶着的

那些『金剛經』講錄，堆積法堂之前，舉起火炬對大衆宣稱：「窮諸玄辯，若一毫置於太虛！竭世樞機，似一滴投於巨壑！」說罷便將它們燒了。

百丈大悟之後的第二天，馬祖陞座，準備爲大衆講課，大衆剛剛集合，百丈便從列子中走出來，將拜蓆❽捲了起來。馬祖一句話也沒有講，便下座回他的丈室去了。接着，他將百丈找來，問他：「我剛才話還未講，你爲什麼便將拜蓆捲了？」

百丈答道：「我的鼻子昨日被你扭得好痛！」

「你昨天向什麼留心了？」

「鼻子今天又不痛了。」

他的舉動眞是前後判若兩人！他的鼻子被扭前，他對禪的秘密是個門外漢。如今，他已成了一頭金毛獅子，成了他自己的主宰，行動自由自在，好像他已擁有了這個世界一般，甚至將他自己的老師都推到舞臺的一角去了。

毫無疑問的是，這種大悟已經契入了個人的心性根源之中。由此而來的變化十分顯著，這一點，我們已在上面所學的例子之中看到了。

六

有些禪師已將他們在心眼大開的時候所感所覺的一切用一種叫做「偈子」（gāthā）的詩歌

❽ 此處所說的「拜蓆」，係指展開在佛像前面，供開講的老師主持跪拜儀式所用的一種墊子，因此，將它捲起，自然就表示講道已經完畢了。

記錄了下來。這種詩偈有一個專門的名稱，叫做「投機偈」（Toki-no-ge）❾，讀者不妨從下面所錄的「投機偈」中自作結論：禪者那樣推崇的開悟，其性質和內容究係什麼呢？但我得在此喚起讀者注意的一點是：這些偈子的內容，就其文字和可解的意義而言，可謂五花八門，不但式樣繁多，而且互不相類，往往令人不知如何爲這些互異其趣的詠歎做一個比較的研究。由於這些偈子只是禪者對其開悟時的感受所作的描述，故而，除非讀者本人亦曾有過這樣的內證經驗，否則的話，便無從加以分析。然雖如此，但此等詩偈，縱使只是開悟剎那的情緒之言，對於探究佛敎神秘學的心理學家，仍然有其難以抗拒的趣味。

下面所錄的一首出於長慶慧稜（寂於九三二），他在捲起窗簾的時候開了法眼：

也大差！也大差！捲起簾來見天下！

有人問我解何宗？拈起拂子劈口打！❿

五祖法演禪師（寂於一一〇四），是白雲守端的法嗣，也是圓悟克勤的老師，在他的心眼初開時作了如下一個偈子：

山前一片閑田地，叉手叮嚀問祖翁：

❾ 所謂「投機偈」，係指師徒兩心相合時用以表示彼此感通的詩偈。

❿ 此句之中所說的「拂子」，原是一種驅除蚊蟲的用具，但現在已經成了一種宗教權威的象徵。它有一根短短的手柄，約長一尺左右，另一端裝有一叢較長的尾毛，通常爲馬尾毛或犛牛毛。

幾度賣來還自買？爲憐松竹引清風！

著名禪典『碧巖錄』的作者圓悟克勤（一〇六三～一一三五），是宋代最偉大的禪師之一。他的悟道偈與他的老師五祖法演的悟道偈完全異趣；讀者若欲從下面所錄的一首浪漫之作發掘禪的眞理，將會感到難之又難：

金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裏醉扶歸：
少年一段風流事，只許佳人獨自知！

法眼宗下的永明延壽禪師（九〇四～九七五），是名著『宗鏡錄』百卷的作者，曾在宋初盛極一時。他是在聽到一綑柴墜落地上之時而開悟：

撲落非他物，縱橫不是塵：
山河及大地，全露法王身！

下面所錄兩首，前者出於宋代的一位政治家楊大年（九七三～一〇二〇），後者出於臨濟宗楊岐派的開山祖師楊岐方會（一〇二四～一〇七三）弟子茶陵郁山主：

八角磨盤空裏走，金毛獅子變作狗：
擬欲將身北斗藏，應須合掌南辰後。

我有明珠一顆，久被塵勞關鎖。
今朝塵盡光生，照破山河萬朵！

上面所舉各例，不僅顯示了這些偈子之間的差異是多麼的不同，同時也顯示了僅從比較或分析的方式着手，是怎樣的無法爲開悟的內容做一個可以理解的說明。其中的某些偈子，我想還不難理會，因爲它們所表現的只是一種新的啓悟之感；但是，至於那種啓悟的本身究係什麼，那就要有相當的親證認識，才能做一個比較好懂的描述。且不論情況如何，所有這些大師都證明了一個事實：禪的裏面確有開悟這樣的一種事情，可使學者從而證入一種新的價值世界。舊有的觀物之道一旦捨棄之後，這個世界便呈現了一種新的意義。他們之中有的宣稱從前「錯了」（「也大差」）因而捨舊從新；有的宣稱一直不知有一個美好的天地，像「清風」或「明珠」一樣存在於人世之間。

七

當我們的考索，只像此前所示的一樣，只限於開悟的客觀面時，如此開眼澈見禪的眞理，看來也許算不得一件非常奇特的事情。老師略述三言兩語，如果頗合機宜的話，學者也許會當下省悟而見到一種此前從未夢想得到的神秘。看來，所有這一切，似乎全視個人當時的心情或心境如何而定。也許有人禁不住要作如是想：畢竟說來，禪悟只是一種可遇而不可求的偶發事件而已。但是，假如我們知道南嶽懷讓費了八年的功夫才能答覆「什麼物這麼來」這個問題的話，我們就

會看出這樣一個事實：在這八年的時間當中，他的內部經過了一番好大的心理苦悶和磨難之後，始可獲得澈底的解決而發出這樣的宣佈：「說似一物卽不中！」（「如果說它像個什麼東西，那就錯了！」）對於開悟，我們必須窺探心理的一面，才能略有所見，因爲，打開大門，進窺人類靈魂的永恆奧秘，其內在的機轉，就在這裏。進窺此種奧秘，最好的辦法莫如引證此等禪師本身所作的部分內省的記述。

高峰原妙禪師（一二三五～一二八五）是宋代末期的偉大禪師之一。起初，他的老師要他參究「趙州無字」⓫公案時，他便盡其全力去參這個問題。一天，他的老師雪巖祖欽忽問他：「阿誰與你拖個死屍來？」他不知如何回答，而這位老師又很嚴厲，話還未答，就給他一頓狠打。之後，一天夜裏，忽在夢中憶起他向另一位老師求教時，那位老師曾要他用功去參「萬法歸一，一歸何處」⓬這個公案，自此疑情頓發，以至一連三天三夜目不交睫。一天，就在這種心理緊張的情形下，偶然擡頭看見五祖法演的遺像，上面題着一個偈讚，其中兩句有云：

⓫ 這是最著名的公案之一，通常都給尙未悟入的初學參究，作爲一種開眼之器。有一位參禪的學僧請問趙州禪師：「狗子還有佛性也無？」趙州答道：「無！」這個「無」字日文讀作 Mu，中文讀作 Wu，字面的意思是「沒有」。但據今日臨濟宗下的禪者所知，此「無」並不含有一般所指的否定意味，而是指某種十分確切肯定的東西，而要初學去參的，就是要他自已親自而非依靠別人參透這個東西，因爲，老師分配這個公案時，並不作任何解釋，事實上也不能加以說明。這個公案通稱「趙州無」或簡稱「無字」。所謂「公案」，係給禪生自求解決的一種主題，一種陳述，或一個問題，藉以引他走上一種精神內視的途徑。關於「公案」這個題目將在這套『禪學論叢』的第二系列『開悟第一』中作充分的討論。

⓬ 此係提供初學參究的另一個公案。僧問趙州禪師：「萬法歸一，一歸何處？」這位禪師答道：「我在青州做一領布衫重七斤。」

百年三萬六千朝，
反覆元來是這漢！

這使他立卽打破了「阿誰與你拖個死屍來」的疑問。他因受了這番洗禮而變成了一個嶄新的新人。

他在他的『語錄』裏給我們留下了一篇東西，敍述了他在那些日子裏面的心理緊張的情形：

某十五出家，十六爲僧，十八習天臺敎，二十更衣入淨慈，立三年死限學禪。遂請益斷橋倫和尚，令參「生從何來？死從何去？」於是意分兩路，心不歸一；又不曾得斷橋和尚做工夫處分曉。看看就擱一年有餘，每日只如個迷路人相似！

那時正被三年限逼，正在煩惱中，忽見臺州淨兄，說：「雪巖和尚常問你做工夫，何不去一轉？」於是欣然懷香，詣北磵塔頭請益。方問訊揷香，被一頓痛拳打出，卽關却門。一路垂淚，回至僧堂。次日粥罷復上，始得親近，卽問以前做處。某一一供吐，當下便蒙剿除日前所積之病，却令看個「無」字，從頭開發做工夫一遍，如暗得燈，如懸得解，自此方解用工處。又令「日日上來一轉，要見用工次第；如人行路，日日要見工程；不可今日也恁麼，明日也恁麼！」每日纔見入來，便問：「今日工夫如何？」因見說得有緒，後竟不問做處，一入門便問：「阿誰與你拖個死屍來？」聲未絕，便以痛拳打出。每日但恁麼問、恁麼打！

正被逼拶有些涯際，値老和尚赴南明請，臨行囑云：「我去入院了，却令人來取你。」

後竟絕消息，卽與常州澤兄結伴同往，至俗親處整頓行裝，不期俗親念某等年幼，又不曾涉途。行李、度牒，皆被收却。時二月初，諸方挂搭，皆不可討。不免挑包上徑山，二月半歸堂。忽於次月十六日夜夢中，忽憶斷橋和尚室中所擧「萬法歸一，一歸何處」話。自此疑情頓發，打成一片，直得東西不辨，寢食俱忘！至第六日辰、巳間，在廊下行，見僧衆堂內出，不覺混於隊中，至三塔閣上誦經，擡頭忽覩五祖法演和尚眞讚，末後兩句云：「百年三萬六千朝，返覆元來是遮漢！」目前被老和尚所問「拖死屍」句子驀然打破！直得魂飛魄喪，絕後再甦！何啻如放下百二十斤擔子！乃是辛酉三月二十二日少林忌日也。

其年恰二十四歲，滿三年限，便欲造南明求決，那堪逼夏，諸鄉人亦不容，直至解夏，方到南明，納一場敗缺！室中雖則累蒙鍛鍊，明得公案，亦不受人瞞；及乎開口，心中又覺得渾了！於日用中尙不得自由，如欠人債相似！正欲在彼終身侍奉，不料同行澤兄有他山之行，遽違座下！

至乙丑年，老和尚在道場作挂牌時，又待依附，隨侍赴天寧、中間因被詰問：「日間浩浩時還作得主麼？」答云：「作得主。」又問：「睡夢中作得主麼？」答云：「作得主。」又問：「正睡着時，無夢無想，無見無聞，主在什麼處？」到遮裏直得無言可對，無理可伸！和尚却囑云：「從今日去，也不要你學佛學法，也不要你窮古窮今；但只飢來喫飯，困來打眠；纔眠覺來，却抖擻精神：『我遮一覺，主人公畢竟在什麼處安身立命？』」雖信得及，遵守此語，奈資質遲鈍，轉見難明！遂有龍鬚之行。卽自誓云：「拚一生做個癡獃漢，定要見遮一著子明白！」

經及五年，一日寓菴宿睡覺，正疑此事，忽同宿道友推枕子墮地作聲，驀然打破疑團，

如在羅網中跳出！追憶日前佛祖所疑誵訛公案，古今差別因緣，恰如泗州見大聖，遠客還故鄉！元來只是舊時人，不改舊時行履處！自此安邦定國，天下太平；一念無爲，十方坐斷！

白隱慧鶴（一六八三～一七六六）⑬，是將參禪經驗筆之於書的另一位禪師，我們可在他的『遠羅天釜』中讀到如下的敍述：

我二十四歲時，在越後高田英巖寺，力參苦究（當時參的是趙州「無」字公案）；日夜端坐，幾忘食息，忽使心境打成一片⑪，猶如身處廣達數千里之冰野之中，而內心却有一種極度透明之感。我既不向前滑去，亦不向他滑來；如癡如呆，除了趙州的「無」字之外，一無所有。我雖到老師座下聽講，但其講述，如在遠方大廳之中廻響一般；有時，我覺得我好似飛行空中。如此過了數天之後，一天晚上，偶聞遠寺鐘聲傳來，忽覺身心脫落，猶如打破冰窟或推倒玉屋一般。我驀然覺悟，感到自已成了巖頭⑮，雖經時光遷變，而（我自己）毫

⑬ 他是現代日本臨濟禪的建立者，所有今日日本此派的禪師，都屬於他這一系。

⑭ 字面的意思是形成「一大疑團」，但所指並不在此，因爲，「疑」之一字在此不作通常的解釋。它所指的本意，乃是一種最高度的集中狀態。

⑮ 巖頭全奯（八二八～八八七）是唐代的偉大禪師之一，但他爲盜匪所殺，據說「大叫一聲而終，聲聞數十里。」白隱當初習禪時，這位被認爲超越一切煩惱的傑出禪師，遭逢到這樣悲劇事件，使他頗爲苦悶，乃至使他對禪有了是否眞是救世福音的疑惑。而巖頭之喩，即係由此而來。值得在此一併提及的是：白隱所發現的，乃是一個活生生的人，既非抽象的理念，亦非概念的東西。禪最後終將我們帶向活生生的境地，而這便是所謂的「見性」。

無所失。從前所有疑惑，自此悉皆瓦解冰消！我高聲大叫：「奇哉！妙哉！既無生死可避，亦無菩提可求！所有一千七百則古今葛藤⑯，悉皆不值一述！」

說到佛光國師⑰，比之白隱禪師，還要突出，而所幸的是，他也留下了詳細的記述。且看他寫道：

老僧十四上徑山，十七歲發心，參「狗子無佛性」話。自期一年，要了當，竟無所解；又做一年，亦無所解；更做三年，亦無所入。到第六年，雖然無所入，這一個「無」字看熟了：夢裏也看，遍天遍地，只是一個「無」字！中間有一個老僧教我：「你如今擎掉這『無』字！」我便依他話放下坐地；我雖然擎掉了，這「無」字長長隨着我。得年來所，這「無」字不見。坐時，亦不見己身，只見空蕩蕩地。如此坐得半年，心意識如鳥出籠；或東

⑯ 公案有時被稱爲「葛藤」，意指愈解愈亂，糾纏不清的東西，因爲，依據禪師們的說法，就禪的本質而言，根本不該有所謂「公案」這種東西，因此，它是一種多餘的發明，使得事態變得更加繁複，徒亂人心。禪的眞理無須借用公案追求。據說，此類公案計有一千七百則，可以用來考驗學者的開悟是否眞實或澈底。

⑰ 佛光國師（一二二六～一二八六）本名祖元，係於北條氏在鎌倉當權時從中國來到日本，作爲日本主要禪寺之一的圓覺寺，即係由他創建。他到日本之前，他所住的廟子爲元兵所侵，在對方威脅着要殺他的時候，他不動神色，作了如下的一首頌子，以見其志：

乾坤無地卓孤笻，且喜人空法亦空。
珍重大元三尺劍，電光影裏斬春風！

或西，或南或北；或坐[18]兩日，或坐一日一夜；亦不見辛苦。

那時堂中九百來人，做工夫者多。一日坐去，身心相離，不得轉來。連單道我死了。有一僧言：「他定中被凍了，神息轉不來。你但烘熱被覆在他身，他自轉來。」果如所言。轉來問連單，（他們告訴我，已經）一日一夜了。

自此以後，只管貪坐，夜間亦少得眠；合眼去時，但見空蕩蕩地，有這一片田地；行得熟了，只管在此游泳，開眼時却不見。一夜，坐到三更，開眼惺在床上，忽然聽得首座寮前三下版響，本來面目一槌打得見前，合眼時境界，與開眼時境界一般。卽忙跳下床來，月下走出，含暉亭上望空，大笑云：「大哉法身！元來如此廣大！」

自此以後，觀喜不行，觀喜不徹，僧堂裏都坐不得無事，或在含暉亭上看月出，看日出，只管遶山，東行西行。又思量佛經中道。「日月從東過西，一日經四十億萬里。我所居震旦，指（據說）楊州地分，爲之天心；到日出處，也有二十億里，如何日頭一出光，便射在我面？」我又思：「我眼之光，到彼日邊，又快如他。我眼我心，卽是法身。」到這裏，歷刼關鎖，爆然破碎！歷刼以來，在螻蟻窟中坐地；今日十方佛土，在我一毛孔中！我自謂：「更不大悟也快活了！」

下面所錄，是佛光國師開悟時所作的一首偈子，描述了他的內在感受：

⑱ 此處所謂的「坐」，當係盤腿坐禪的坐。

一槌打破精靈窟，突出那吒鐵面皮！
兩耳如聾口如啞，等閒觸着火星飛！[19]

八

上面所舉各例，已足以說明開悟之前所要經過的心路歷程了。當然，這些祇是突出的例子，而且都已經過特別强調，並不是每一種開悟之前都有如此高度的集中。但是，任何一種的開悟，尤其是在開始參學之初所得的那種省悟，與此相似的這樣一次感受，乃是一種必然的經驗。當此之時，此種「心鏡」或「意境」似乎已被拂拭得乾乾淨淨，乃至纖塵不留了。

當所有一切的心理作用均皆暫時停止，甚至連專注目標的一念亦已消除之時——這也就是說，正如禪者所常述及的一樣，當此心完全佔有它所思念的對象或與之完全合一、乃至連此種合

[19] 此種生動的描述，使人想到『凱那奧義書』(IV,30)所載的一個閃電之喻：

這就是梵的舉示之道：
閃電發射之時——
啊——啊——哦！
閃電使眼閉起之際——
啊——啊——哦！
天神來時亦然。

電光的閃爍也是禪師們常用的一個比喻；不期而來的悟境突入平常的意識境域，亦有這種閃電的性質。此悟不僅來得非常突然，而且一旦來到時，整個世界亦都立即得到了照明，透徹而又諧和、完整；而當其一旦消失之後，一切的一切又跌回了舊有的黑暗和混亂之中。

一的念頭亦已消失，就如兩鏡相照一樣了無餘影時，作爲主體的學者，將會覺得好似生活在水晶中一般，而有一種通體透明，十分輕快之感。但最後目標尙未達到，這只不過是到達開悟極致的一種前奏狀態而已。假如此心仍然停滯於這種凝固狀態之中的話，那就沒有覺悟眞理的機會可言了。此種被稱爲「大疑」的狀態，只是所經的一種歷程而已，必須予以爆破，纔能進入下一個階段，亦即見性或開悟。

此種爆破通常發生於此種微密的平衡因了某種理由而發生了傾側的現象之時。一枚石子投入了一片完全靜止的清水之中，由此而起的波動當然擴及整個的水面，開悟的道理亦皆類此。緊閉着的意識之門受到了適度的叩擊之後，個人的整個生命便立即受到了全面的震撼，而得到了名副其實的覺醒，受到了創造之火的洗禮。他已在上帝的作場中目覩了上帝的工作了，此種場合不一定是聽到寺鐘的鳴聲——也可以是在讀誦一節詩句，看到某種東西活動，或在觸覺受到刺激之時，突破一種高度集中的狀態而進入大悟的境界。

然而，這種集中的狀態不一定像佛光國師那樣，持續到近乎異常的程度——也許只是一兩秒鐘的時間而已，但是，只要那是一種適度的集中且得到老師的適當處理的話，隨後的心開意解自是無可避免的事情。定上座問臨濟：「如何是佛法大意？」臨濟走下禪床，一把抓住對方，隨手給了一掌，將他推開。定上座呆住了。旁觀的一位僧人提示道：「定上座何不禮拜？」定上座剛禮拜，忽然大悟而明白了禪的眞理。

就以此例而言，定上座的專注或集中似乎並未持續多久；此中的關鍵是禮拜這個動作，它打破了那種僵住的禁咒而使他清醒過來，但這種清醒並非通常的覺曉，而是他本身的內在意識，意識到了他本身的存在。大致說來，這種悟前的內在作用，由於我們沒有記錄可資查考，故而往往

輕輕放過，以爲那不過是一種偶然的巧合或知識的玩弄，缺乏深切的根基。當我們閱覽此等記載時，我們必須以本身的經驗補充突入悟境所需要的一切前奏情況。

九

上來敍述至此，禪宗的所謂「開悟」現象，一直被視爲禪的精髓，被視爲開眼觀待深廣世界的關鍵，被視爲自日常生活瑣事見得的某種東西，加以論列，並以開悟何以出自個人的內在生命而非出自任何外來的援助（除了純然的示導利喜之外）爲由加以解說。接着，我又描述了開悟對一個人的觀念會產生怎樣的改變——這也就是說，開悟究竟如何推翻一個人以前對於萬事萬物的評價，使他完全立足於一個全然不同的立足點上。並且，爲了舉例說明，又引用了一些禪師開悟時所作的詩偈，而這些詩偈所描述的，多半是他們當時所體驗到的感受，例如佛光國師、楊大年居士，以及圓悟禪師等人所作者，皆是此中的典例，因爲，它們的裏面幾乎沒什麼知解的活動存在其間。假如有人想以純粹的分析手法從這些詩偈之中撿取什麼東西的話，必然大失所望。由白隱等人仔細敍述的開悟的心理學的一面，對於眞正要對禪的經驗作心理學探究的學者，自然大有裨益。當然，單憑這些敍述是不够的，因爲，此外尙有其他許多問題須加考慮，才能得到透徹的探究，而在這些當中，我也許可以在此提出的，是一般佛敎徒對於人生宇宙所持的態度，以及禪者本身所處的歷史氛圍。

下面，我想以結述佛徒開悟經驗的辦法略綴數語，作爲本文的收尾。

㈠人們往往想像，認爲禪的修行，就是以冥想的辦法，誘發一種自我暗示的狀態。這種說法並不完全正確。我們可從上面所學的各種例子看出，開悟並不是以密集的觀想製造某種預定的狀

態，而是內心之中的一種新力量的覺醒，使它能夠從一個新觀點看待事物。吾人自有意識以來，一向都以概念與分析的方式被引導着反應裏裏外外的一切狀況。禪的修行就在一舉掀翻此種虛構的框架，並在一個新的基礎上面予以切實的重建。這個舊的框架叫做「無明」(avidyā)，而新的建築則名「正覺」(sambodhi)。由此可見，觀想一個形而上學的或象徵的陳述（此係吾人相對意識的一種產物），在禪的裏面沒有用武之地，關於此點，我已在本書的序說中略予點及。

(二)一個人如不開悟，就無法進窺禪的奧秘。開悟是此前從未想到的一個新的眞理的驀然閃現。開悟是累積許多知識與情感的東西之後突然發生的一種心靈的大變動。這種累積達到最大極限之後，便完全塌倒在地，而一個新的天空於焉盡呈眼底。清水冷到某種程度之後，立刻冰凍起來，而使液體變成了固體，而不再能够流動。當你覺得你已竭盡一切時，開悟之事便在不知不覺中臨到你的身上。從宗教上來說，這是一種新的誕生，而從倫理道德上來說，則是個人與世界關係的一種重估。如此一來，這個世界好像著上了另一種不同的衣裝，遮掩了二元論的一切醜態，因爲，這種二元論係由推論和謬誤而來，在佛敎的用語中叫做幻妄(māyā)。

(三)開悟是禪宗所以存在的理由，因此，沒有悟就沒有禪。因此，每一種法門，不論是戒行方面還是教理方面的施設，莫不皆以開悟爲其最後的目標。禪師們是無法耐着性子等待悟境自動出現的；這也就是說，他們不能讓它拖泥帶水的來，完全看它的高興。他們孜孜不倦地尋出某種辦法，以使學者從容不迫地或有條不紊地體悟到禪的眞理。他們那些謎樣的呈現手段，主要目的在使學者產生一種心境，以爲禪的悟境鋪路或開道。直到現在爲止，所有一切宗敎領袖和哲學大師所作的理知說明和敎誡勸勉，都沒有產生理想的效果。這些方法使學者走上了岔路，越岔越遠。這種情形，在當初佛敎帶着所有的印度裝備、高度抽象的玄學，以及極其繁複的戒律進入中國之

時，尤爲顯然；當時的中國學者如墜漫天大霧之中，眞不知如何才能掌握佛教教理的中心要點。達摩、慧能、馬祖，以及其他若干大師，注意到了這個事實，其自然的結論便是發佈禪的宣言；以開悟爲最高的極則，高於誦經、講經，以及學術的討論，而有禪卽是悟、悟就是禪的結果。因此，沒有悟爲其心髓的禪，就如沒有辣味的胡椒一般。但是，我們也不可忽視的一點是：悟味太濃了，也是一種倒人胃口的事情。

(四)禪的以悟爲則，使悟高於其他一切，是一個頗有意義的事實：禪宗的禪，既不是印度所修的禪那，也不是大乘佛教其他各宗所習的禪觀。一般所說的禪那或禪觀，乃是一種觀想或思惟的法門，亦卽使心念專注於性空的教理上面，這在一般大乘佛教尤爲顯然。此心受到如此集中的訓練，使其能够體會到一種眞空的境界，不但沒有一絲意識殘留下來，甚至連沒有意識的感覺也沒有了——換句話說，所有一切的心念作用都被掃出了意識的境域，只剩一片廣濶的藍天，好似無雲的晴空一般——據說，到此之時，禪那便已達到了它的完美境地。這種情況，也許可以稱爲奮迅或出神，但並不是禪宗的禪。禪的裏面必須有悟；其間須有一種普遍的心靈激變，以便推翻舊有的知性累積，而爲一種新的信念奠下堅固的基礎；其間須有一種新的感官覺醒過來，以便從一個全新的角度復觀舊有的事物。禪那或禪觀的裏面並沒有這些東西，因爲那只是一種定心的靜修法門而已。毫無疑問的，這樣的法門當然有它的長處，但不論如何禪宗的禪總不應與這樣的禪那或禪觀混爲一談。佛陀當初之所以不滿意他的兩位數論派老師並捨而去之，就是因爲他們所教的禪法裏面含有太多自我出神或灰心滅知的階位。

(五)開悟並非晤見上帝本來的樣子，就像基督教某些神秘家可能論證的一樣。禪自始就明白地宣佈了它的主要命題：透視創造的工作而非晤見創造者的本身。等你見到上帝的時候，祂也許正

在忙於塑造宇宙的事情，而禪可以自行其道，沒有上帝也行。它不必仰賴祂的支持。它一旦掌握了人生在世的理由之後，一切也就圓滿了。五祖山的法演禪師，曾經舉起他自己的一隻手，而後徵問他的弟子：手何以稱之爲手。一個人一旦知道了這個原因，他便是開悟而通禪了。神秘敎的尋求上帝，必須掌握一個明白的對象，因此，你一旦見了上帝之後，非上帝的部分就被排除了。這是一種自我限制。禪要絕對自由，甚至要擺脫上帝的拘束。所謂「無著」或「應無所住」，即指此點；「念『佛』一聲，漱口三日」，亦是此意。這倒不是禪要提唱病態的無神無聖論，而是它知道「名字卽空」的道理。因此，有人請藥山禪師講道，他走下講壇，逕歸方丈，一句話也沒有說。而百丈禪師則前進數步，立定，然後展開兩手——這就是他對一種偉大的佛教原理所作的一種解說。

(六)開悟是最最密切的親身體驗，故而不可以言語表達，無法以任何方式加以描述。欲將此種經驗傳達他人，唯一的辦法只有暗示或直指，而這亦只是嘗試而已。當這一類的指示發出時，已有所悟的人自然不難體會；但是，如果我們想從這些指標一瞥開悟境界的話，那將是一件完全不得其門而入的事情。那樣的話，我們便像一個人說他愛上了一位絕世美人，却不知她的出身或社會地位爲何，不知她姓甚名誰，不知她的品貌怎樣；又像一個人在十字街頭架起一座樓梯，欲上一座大廈的高樓，然而，却不知道那座大廈究在東方還是西方，究在南方還是北方。佛陀在嘲弄當時那些只談抽象玄理、空洞傳聞，以及無益指徵的哲學家和空談家所作的這種比喩，是很中肯而切中要害的。因此，禪要在吾人所要攀登的宮殿正面豎起一道直達目的地的梯級，然後拾級而上。當我們說出「此卽其人，此卽其居」這句話時，我們便是面面相覷地親悟其境了。（Ditthe va dhamme sayam abhiñña sacchikatvā.）

(七)開悟並不是一種適於變態心理學的病態心境；假如是什麼的話，那就是一種完全正常的心境。我所謂的心理激變，也許會引人誤會，認爲禪是正常人應該敬而遠之的東西。這對禪眞是一大誤解，不幸的是，對禪有成見的人往往持此看法。正如南泉禪師所曾宣稱的一樣，那只是你的「平常心」罷了。後來，有僧問另一位禪師⑳：「如何是平常心合道？」這位禪師答道：

喫茶喫飯隨時過；
看水看山實暢情！

窗門開向裏邊還是開向外邊，端視絞鏈如何調節而定。甚至只是一霎眼工夫，整個情況即已改變，而你亦已會禪，而你便如往昔一般完美正常了。尤甚於此的是，你已在同一時候獲得了某種全新的東西。到了此時，你所有的一切心理活動，也都依照另一種不同的基調發生作用了，而這比你以前所有的一切，使你感到更加滿意，更加慰貼，更加快活。這裏面有某種可以使人返老還童的成分存在其間。使得此種境界得以實現這種主觀的革命，是怎麼也不能稱爲反常現象的。假如開悟能使吾人的生活變得更加可喜，而其境界亦變得跟宇宙一般廣濶的話，那麼，它的裏面就會有某種十分健全的東西而值得吾人努力追求的了。

(八)我們都認爲我們生活在同一個世界之中，但有誰能說位於窗前的這塊俗稱的石頭在我們大家眼裏都是同樣的東西呢？就吾人的觀石之道而言，在某些人看來，它已不再是一種石頭，而在

⑳ 按指保福從展的弟子報慈文欽禪師。

別的一些人看來，它仍是一塊石頭，永遠是地質學上一個沒有價值的標本。而這種觀點上的根本差異，更可在吾人的道德與精神生活中引發一連串沒有止境的分別。就以吾人的思惟方式而言，只要有一丁點兒扭動，最後就會在彼此之間形成一個多麼歧異的世界！禪亦如此，開悟就是這種扭動——也許該稱之爲扭轉，但取其深切、完滿而非欠當的意義——結果才有一個具有嶄新價值觀的世界展現出來。

又如你我都在啜飲一杯茶。此種行爲顯然並無兩樣，但又有誰能說明你我之間的主觀鴻溝究有多大呢？你的啜飲中也許毫無禪意，而我的啜飲中也許禪味十足哩！其故安在？原因是，一個人老是在邏輯的圈子裏面打轉，而另一個人則超乎邏輯的限域之外；這也就是說，一個人由所謂的理知作用做主，受制於嚴格的人爲規則，縱使是這個行動的人在行動的時候，亦無法擺脫此等理知的束縛；而另一個人則踏了一條新的路徑，根本不以二元論的觀點看待他的行動，故而他的生命也就不致分裂而成主體與客體或能行與所行了。對他而言，此時此地的啜飲，就是整個的事實，就是完整的世界。禪是活的，故而也是自由的，而吾人的「日常」生活却處於束縛的境地；開悟是邁向自由的第一步。

(九)開悟就是證得正覺（sambodhi）。只要佛教是開悟之教——就像我們所知的一樣，從最古至最近的文獻看來，莫不皆是——只要禪是以開悟爲其最高的極致，我們就可以說開悟是佛教的根本精神。因此，當它宣稱它不依賴任何經教的邏輯推理而「傳佛心印」時，就其有別於其他各宗的根本特性而言，絕非誇張其詞。不論那是什麼，但毫無疑問的一點是：禪是東方人民所得的一種最爲寶貴、且在許多方面極其卓著的精神財產。卽使是在想到普拉丁、艾卡特、以及他們的追隨者的哲學所不知的這種佛教的不可思議的神秘時，單是從六祖慧能（六三八～七一三）以

來所留存的完整文獻，亦值得一般學者和眞理的追求者做一番切實的參究。那樣的話，這一系列呈示精神覺悟進程的完整公案，便是現今日本禪僧手中的妙寶了。

禪的實際教學方法

「什麼是禪?」或:「禪是什麼?」這是最難解答的一個問題——我的意思是指很難使發問者得到完全的滿意;因爲,禪這個東西,甚至連作嘗試性的界定或描述,都不容許:不論用什麼方式,都行之不通。要想認識它,不用說,最好的辦法,當然是「學而時習之」,至少要在禪堂裏待上幾年的工夫。因此之故,讀者縱使仔細讀過這篇文章了,對於禪的眞意,仍有摸不着邊的可能。實際說來,禪的根本特質,就是不許作任何界定和解說;這也就是說,禪是無法化爲理念的東西,怎麼也無法用邏輯性的術語加以描述。禪師們之所以宣稱:「不立文字」,「教外別傳」,就是因了這個緣故。但本文的主旨並不只是說明禪是一種不可理解的東西,並不只是說明討論禪的問題是一種毫無益處的事情。相反的是,我的目的却是在於盡我一己的能力,盡可能地使它顯得明白易曉——不論這是多麼欠全欠當的工作。而做這件工作可有多種方式。對於禪,我們既可從心理學上,亦可從本體論上,更可從認識論上或歷史學上加以論列,就像我在本書的第一部分約略涉及的一樣。此等方式,莫不皆有其極高的趣味,但所有這些,都是一種重大的工作,非有多年的準備功夫不可。因此,我在這裏要做的工作將是:就禪師們開悟學者所用的示導「作略」,提出若干方面,爲這個題目做一個實用的闡示。細讀此等陳述,將可幫助我們契會禪的精神——盡其可以理解的最大限度。

一

就我所知而言，禪是一切哲學和宗教的究極事實。每一種理知的努力，皆應以它爲頂點，或以它爲起點——假如想要求得實際成果的話。每一種宗教信仰，都應從它裏面發出——假如想要證明那個信仰對於吾人的精神生活具有實際可行的效用的話。因此，禪並不只是佛教思想和生活的泉源；它在基督教、回教、道教、乃至重視現實生活的儒教之中，亦頗活躍。所有這些宗教和哲理之所以富於生氣和啓示性、並保持它們的效果和益處，就是因爲它們的裏面呈現着不妨稱之爲禪的要素。只是煩瑣哲學，或只是祭司主義，都不能造成一種活的信仰，宗教的裏面需有某種富於推進力、生發力、以及作用的東西才行；理知在它的本位上頗有用處，但它如果企圖統攝整個宗教境域的話，它就會使得生命的源泉涸竭乾枯。感情或只是信仰實在太盲目了，往往碰到什麼就抓什麼，且視爲究竟的眞理而執着不放。狂熱，就其富於爆發性而言，是頗有生機的，但這並不是眞正的宗教，因爲，它的實際後果將是破壞整個體系，至於它的本身生存的命運，更是不必說了。禪是使得宗教感情順着適當的河道流動並給理知以生命的東西。

禪做這個工作的辦法，是給人一個看待萬法的新觀點，使人以一個新的方式欣賞人生宇宙的眞、善、美，在意識的最內深處揭開一道新的能源，以及予人以一種圓滿自足的感覺。這也就是說，禪行使神通奇跡的辦法，是放鬆個人內在生命的整個系統，展開一個一向沒有想到的新世界。這也許可以稱之爲一種「復活」（resurrection）。因此，禪有强調思辨要素的傾向——雖然，坦白地說，在整個精神革命的歷程中，禪最反對此點，因此，就以此點而言，禪是眞正的佛教。或者，我們也許還是這樣說比較適當：禪運用屬於思辨哲學的用語。感情的要素，在禪的裏

面，顯然不像在以「信」爲一切的淨土宗裏那樣顯而易見；正好相反的是，禪却重視「知」(vidyā) 或「見」(darśana) 的能力——雖然，此種「知見」並不含有推而知之的意思，而是當下直觀或直覺的體會。

依照禪的哲理來說，我們對於澈底二元論的因襲思想方式太過倚賴了，以致成了受它拘束的奴隸。在吾人的日常邏輯生活中，其間絕無化解對立現象的「融通」可言。屬於上帝的，就不屬於這個世界；因此，凡間的東西就無法與聖界的事物互相調和。黑的不是白的，而白的亦非黑的。虎是虎，貓是貓，永遠不能成爲一種。河水奔流而高山矗立。這就是事物或觀念在這個感官與邏輯的宇宙之中的樣子。但是，禪要推翻這種思想模式，並代之一個新的觀物之道——在觀念上沒有邏輯推理，沒有二元分裂排列的一種觀物之道。我們之所以相信二元論的想法，主要是因爲我們受了傳統言教的影響。觀念是否與事實相符，是需作特別研究的另一個問題。通常，我們並不探究問題；我們只是接受輸入吾人心中的東西；因爲，接受乃是一種比較方便而又實際的事情。因此，生活也比較過得輕易一些——雖然，事實上並非如此。我們本質上都是保守主義者，這倒不是由於我們懶散，而是我們喜愛安逸——雖然只是表面如此而已。但是時候終於到了：傳統的邏輯終於不再眞切了，因爲我們已經開始感到矛盾百出、因而覺得精神不安了。我們失去了可信的安逸，而那正是我們在盲目地追隨傳統的想法所曾體驗過的東西。艾卡特曾經表示，我們每一個人都在有意無意之間追求安逸，就像滾動的石頭不到地面不會停止一樣。顯而易見的是，在尚未覺悟到我們的邏輯裏面含有矛盾之前，我們享受的那種安逸，似乎並非眞正的安逸，因爲石頭還在繼續滾動着，尚未着地。那麼，哪裏是靈魂眞正可以信靠的非二元論的安逸福地呢？再借艾卡特的話說，「單純的人認爲，我們見神，好似祂站那一邊而我們站在這一邊。事

實並非如此；神與我是一，在我認知祂的當中不二。」禪就是以這種萬法一如的觀念建立它的哲理基礎。

這種萬法一如的觀念並非禪家所獨佔，其他的宗教和哲學亦講此理，只是說法不同罷了。禪假如也像其他一元論或一神教一樣，只是奠立這個原理而無任何可以名之為禪的特別之處的話，那它早就不再以禪這個名目存在世界了。但禪裏面卻有某種獨特的東西，而這種東西不但使它具有應有的生命，而且可以證明它是東方文化中最為寶貴的遺產。下面所舉的「問答」（亦即發問與作答），將可使我們一窺禪法的種種。有一位參禪的僧人請問中國偉大禪師之一的趙州和尚：「如何是（究極的）一句？」他沒有作任何明確的答話，只是簡單地反應道：「諾。」這位僧人對於如此簡單的反應自然聽不出什麼意義，於是又重問了一次，而使這位大師吼了起來：「我不患聾！」❶看，一個如此重要的絕對合一或究極之理的問題，在這裏受到怎樣的待遇！但這正是禪的特色，正是禪之所以超越邏輯而無視觀念的暴虐和顛倒之處。正如我曾在前面說過的一樣，禪不信賴理知，不倚靠傳統二元的推理方法，只是以其自有的辦法處理問題。

在進入本題之前，且在此處另舉一例。又有人請問趙州和尚：「一燈燃百千燈，未審這一燈

❶ 又有一次，僧問趙州：「如何是第一句？」趙州咳嗽一聲。僧云：「莫便是否？」趙州立即答云：「老僧咳嗽也不得！」還有一次。趙州表示了他對「一句」的看法。僧問：「如何是一句？」趙州云：「道什麽？」僧又問：「如何是一句？」趙州評判云：「兩句！」（「本來是一句，你使它變成兩句了！」）

某次，僧問汝州首山省念禪師：「古德云：『今有一語，若人識得，可消無始劫業。』如何是一語？」首山答云：「在汝鼻下！」「畢竟如何？」「我祇這麽道。」這就是這位大師的結語。

從什麼處發？」❷這個問題跟上面所引的一個一樣，是含意最深，故而也是最難解答的哲學問題之一。但是，這位大師答覆這個問題，既沒有浪費多少時間，更沒有訴諸任何語言的討論。他一言不發，只是踢出他的一隻鞋子而已。他這樣做，意指什麼呢？若要明白此點，正如人們所說的一樣，我們必須有「第三眼」或「頂門眼」，且學着從一個新的觀點看待事物才行。

那麼，禪師們如何舉示此等新的觀物之道呢？不用說，他們所用的方法非常特別，不同尋常，不合邏輯，故而亦非門外人所可得而理解。這篇文章的目標在於闡述下列各種方法：一、言語法，以及二、直接法。言語法又可分為：㈠矛盾法，㈡消融法，㈢牴觸法，㈣肯定法，㈤複述法，以及㈥呼喝法。所謂「直接法」，係指以體能作直接的展示，亦可分為數項，例如姿勢，打擊，演示，以及指導他人動作，如此等等。不過，我無意在此將禪師們示導學者入門所用的辦法做一個徹底而又合乎科學要求的分類說明，故而亦不想在本文中做一個詳盡的分析。稍後，我將對「直接法」做一個充分的闡示。在此，假如我能使讀者對禪宗的一般傾向和特性得到一點認識的話，我將視我的工作為一種成就。

❷關於這個意旨的公案很多，出於趙州和尚的一則著名公案，已在別處引過，其他可引者，約如下述：僧問利山和尚：「衆色歸空，空歸何處？」利山答云：「舌頭太短，無法解釋。」（譯按：『指月錄』此處為「舌頭不出口。」）又問：「為什麼太短？」（『指月錄』云：「為什麼不出口？」）、利山答云：「內外一如故。」
僧問徑山禪師：「衆緣俱散，一切歸空，空歸何處？」師呼：「闍黎！」僧云：「諾！」師云：「空在何處？」僧云：「請師直指。」師云：「波斯喫胡椒。」就其以起源為出發點而言，那便是一種原因論的問題，但這裏所述的問題之所以是目的論的問題，此蓋由於這裏所要解決的問題，乃是空的究竟歸結問題。

二

如所週知，所有一切的神秘家都喜歡用反論法說明他們的見地。例如，一個基督敎神秘家也許會說：「上帝是眞實的，但祂一無所有，只是無限的空性；神國不但眞實，而且客觀；但也只在我自己裏面——我自己就是天堂地獄。」艾卡特所說的「神聖的黑暗」或「不動的動者」，亦是一例。我相信，諸如此類的說法，神秘文學中俯拾卽是，足够編成一本叫做『神秘家的背理之言』的書。禪不屬於這方面的槪念，但以其如此表現眞理的方式而言，其中却有某種可使我們稱爲禪的特色的東西。它的主要表現方式在於具體生動。它不理會抽象的觀念。下面且舉數例：傅大士說：

空手把鋤頭，步行騎水牛；
人從橋上過，橋流水不流。

這種說法，聽來眞是完全背理，然而，實在說來，禪的裏面却多的是這種生動的背理之言。「花不紅柳不綠」——是最著名的禪語之一，被認爲與它的肯定法：「花紅柳綠」完全一樣。用邏輯的公式來說，這句話的說法將是：「A旣是A，同時亦是非A。」如此說來，則：我是我而你也是我。一位印度哲人宣稱：汝卽彼（Tat twam asi）。若果如此的話，則：天堂卽是地獄，而上帝就是魔鬼了。虔誠的正統基督徒聽了將會禁不住叫道：禪是一種多麼令人震驚的敎說！張公吃酒李公醉。像無聲之雷一般作獅子吼的維摩居士說，因爲衆生皆病，所以他病。所有一切智慧

而又慈悲的靈魂都可說是這個偉大宇宙矛盾的具體化身。話已離題了，且言歸正傳吧。我在此表示的是：禪在它的矛盾反語方面，較之其他神秘教義要具體得多，後者只限於與生命、上帝、或世間有關的一般陳述，而禪則將它的矛盾肯定推展到日常生活的每一個細節之中。它毫不遲疑地否定吾人最最熟知的經驗事實。「我在這裏寫作，但我一個字也沒有寫。你也許正在展讀這篇文章，然而世間却沒有一個人在讀。我既盲且聾，但每一種顏色和聲音我都看到聽到。」禪師們可以這樣永無限期地繼續下去。九世紀時的一位高麗禪師芭蕉慧清，某次在講道時宣稱：「你有拄杖子，我給你拄杖子；你無拄杖子，我奪你拄杖子。」

不時提到的偉大禪師趙州，某次有人問他：假如有一個赤貧的人來找他，他拿什麼救濟他。這位禪師回答道：「他缺少個什麼？」❸又有一次，有人問他：「一物不將（帶）來時如何？」他立即答道：「放下着！」我們也許要問：一個一無所有的人，要他放下個什麼？一個赤貧如洗的人，怎可說他自給自足呢？他不是什麼都缺麼？且不論趙州的這些答話究竟含有怎樣深切的意

❸ 又有僧問：「貧子來將什麼過與？」趙州答云：「不貧。」僧云：「怎奈覓和尚何？」趙州云：「守貧！」南院慧顒禪師的答話比較溫暖：僧問：「久在貧中，如何得濟？」師云：「滿掬摩尼（珠寶）親自捧！」這個「貧」的問題，在吾人的宗教經驗中至爲重要，而這種貧窮不僅是指物質而已，同時還指精神。苦行或禁慾主義，較之僅僅抑制人慾和激情，必然具有更深一層的意義作爲它的根本原理；其中必然具有積極的深切宗教意義。所謂「精神貧困」或「心貧」，且不論在基督教裏作何解釋，但對佛教徒，尤其是對禪者而言，則是一個頗富深意的片語。有一位名叫清稅的禪僧，參見中國曹洞宗的曹山大師時說道：「清稅孤貧，乞師慈悲！」師云：「稅闍黎，近前來。」稅剛近前，師忽喝道：「青原白家三盞酒，喫了猶道未沾唇！」關於「貧」的另一面，參見香嚴智閑禪師的貧窮頌。（頌見「禪堂與僧訓的理想目標」第十一節——譯者。）

義，這些矛盾的反語總是令人感到左右爲難而使吾人受過邏輯訓練的理知不知所措。「驅耕夫之牛，奪飢人之食，」是禪師們喜歡採用的語句，此蓋由於他們認爲，唯有如此，我們才能耕耘吾人的心靈田地，塡滿靈魂的物質飢渴。

據載，畫竹名家大久保紫文（Okubo Shibun），某次受人之託畫一幅竹林。他以他的著名技藝畫了一幅紅色的叢竹。請他畫這幅畫的人收到他的作品之後，對他的造詣至爲敬佩，但此人却跑到他的住處對他說道：「大師，我特來感謝你爲我畫這幅畫；可是，對不起，你將竹子畫成紅色了。」「嗯，」這位大師說道，「你想畫什麼顏色的呢？」「當然是黑色的了，」僱主答道。「那麼，」畫家問道，「有誰見過黑色的竹子呢？」一個人一旦完全習慣於某種看待事物的方式之後，就很難掉轉方向，另從一個新的角度去看了。竹子的眞正顏色，也許既非紅色，亦非黑色，更非綠色，乃至不是吾人所知的其他任何一種顏色。它也許是紅的，也許是黑的。有誰知道？這種想像的矛盾，畢竟說來，也許並非眞的矛盾哩。

三

禪的另一種表現方式是消融，亦卽對立的否定，相當於神秘家所說的「否定之道」（via negativa）。要點在於避免陷入禪師常說的四個前題。亦卽所謂的「四句」（catushkotia）之中的任何一句裏面：一、「這是A」（「有」）；二、「不是A」（「無」）；三、「是A亦非A」（「亦有亦無」）；四、「非A亦非非A」（「非有非無」）。依照印度這種推理方法（因明學）來說，我們只要否定或肯定，必然會陷入這些邏輯公式之一裏面。我們的理知只要在這種通常的二元論的溝槽裏面活動，就會無可避免地落入這種絕境之中。我們所作的任何陳述，都得

如此表現，都不出這種邏輯的範圍。但禪認爲，眞理亦可在旣非肯定亦非否定的情形之下求得。這眞是人生的難題，但禪師們總會避免這種困境。且讓我們看看他們能否逃避這種陷坑。

據雲門禪師說，「宗門七縱八橫（絕對自由），殺（否定）活（肯定）臨時。」僧問：「如何是殺？」「多去春來。」「多去春來時如何？」「橫擔拄杖，東西南北，一任打野榸。」此係中國最偉大的禪師之一雲門所示的一種自在之道。下面是另一種。

禪師們通常都携帶一根叫做「竹篦」的短棒，至少，古代中國的禪師確曾有過這種習慣。不論那是不是一種竹篦，這都沒有關係；實在說來，任何東西都可派上用場。十世紀時的一位著名禪師首山省念，擧起竹篦向他的座下說道：「汝等諸人，若喚作竹篦，則觸（肯定）；不喚作竹篦，則背（否定）。且道：畢竟喚作什麼？速道！速道！」這裏的意旨在於使我們擺脫二元論的糾葛和哲學的煩瑣。這時有一僧人走上前去，奪下竹篦，抛向階前。這就是答案嗎？這就是回答「速道！速道！」的辦法麼？這就是超越「四句」（思惟的邏輯限制）的方式麼？簡而言之，這就是解脫之道麼？禪的裏面沒有一成不變的東西，因此，別的人大可運用另一種方式來解決這個難題。這便是禪富於創意的地方。

雲門亦表現了這個意思，他擧起他的拄杖對大家說：「是什麼？若喚作拄杖，入地獄如箭；若不喚作拄杖，喚作什麼？」五臺山的秘魔巖和尙，與此略有不同。他經常持一木叉，每見僧來禮拜請敎，卽叉住對方的頸子說道：「那個魔魅敎汝出家？那個魔魅敎汝行脚？道得也叉下死！道不得也叉下死！速道！速道！」德山宣鑑是另一位善於行棒的禪師，因爲，他常對人說：「道得三十棒，道不得也三十棒！」

南泉禪師會下，有東西兩堂的僧人爲了一隻貓的主權問題而發生爭執，南泉（七四九～八三

五）出來抓住那隻貓對大家說道：「道得卽救取貓兒，道不得卽斬却也！」所謂「道得」，就是說出超越肯定與否定的「一言」——亦卽趙州所說的「至理一言」。由於沒有一個人提出答話，南泉就把那隻貓兒斬了。由此看來，南泉似是一位心腸狠毒的佛敎徒，但是，他的看法却是：說肯定的話，將使我們陷入困境；說否定的話，也使我們陷入困境。我們必須避開此種二元論的說法，才能與眞理相契，你將怎樣避免這種矛盾呢？假如你不能突破這種困境的話，不僅會喪失一隻貓兒的生命，而且會喪失你自己的生命和靈魂。南泉的手段之所以如此激烈，其原因在此。之後，到了晚上，趙州（南泉的一位弟子）從外面回來，南泉便將斬貓的事情向他說了一遍。趙州聽了，立卽脫下草鞋，戴在頭上，向外走出。南泉見了說道：「子（你）若在，卽救得貓兒！」因爲，這種奇怪的行爲，便是趙州證明超越「有」（sat）與「無」（asat）的二元論的眞理的方式。

仰山（八〇四～八九九）住東平時，他的老師潙山（七七一～八五三，師生二人都是唐代的著名禪師）派人送了一面鏡子並附一封書信給他。他在課堂上提起那面鏡子對大衆說道：「且道是潙山鏡？是東平鏡？若道是東平鏡，又是潙山送來；若道是潙山鏡，又在東平手裏——道得則留取，道不得則撲破去也！」他一連問了三次，結果無人答話，他便把這面鏡子打破了。這與南泉的斬貓公案略相彷彿。在這兩個例子中，大家之所以都沒有能够挽救那隻無辜的貓兒或這面寶貴的鏡子，只因爲他們的心靈都未能擺脫知解的限制而突破南泉或仰山特別設置的葛藤。由此看來，禪門訓練僧徒的這種方法，不但似乎完全違背常理，而且可說不近人情。但禪師們的目光總是注視着可在這個萬象的世界中證得的絕對眞理。如果證得這個絕對眞理了，是否打破一面鏡子或犧牲一頭動物，又有什麼關係？恢復一個人的靈魂難道不比失去一個王國更爲緊要麼？

潙山的弟子香嚴禪師，某次對他自己座下的門人說：「若論此事，如人上樹（樹在千尺懸崖上），口銜樹枝，脚不踏枝，手不攀枝。樹下忽有人問：『如何是祖師西來意？』（「菩提達摩從印度到中國來幹嘛？」）不對（答）他，又違他所問；對他，又喪身失命！當恁（這）麼時，作麼生即得？」（「如何是好？」）這個公案，以非常鮮活的手法，將對立的消除做了一個具體的舉示。懸在懸崖上的人，陷入了生死絕境，而那不是邏輯的論證可以解救的。貓兒或可犧牲於禪的祭壇上面，鏡子不妨打破在地上，但涉及到一個人本身的生命時，那該怎麼辦呢？據載，佛陀在前生的某一世中修行時，曾經爲了求得另外半個可以使人悟道的偈子而投身於惡魔變現的餓虎口中。實是求是的禪，亦要我們作此決定：爲了契悟寂滅之樂的最高眞理而犧牲吾人之二元性的生命。因此它向我們表示：我們只要下此決心，契悟之門即可打開。

「有」(asti)與「無」(nāsti)這種邏輯的二分法，禪師們往往以日常用語中的相反語，如「殺」與「活」，「收」與「放」，「即」與「離」，以及「與」與「奪」等等加以表現。某次，雲門舉起拄杖說：「乾坤大地殺活總在這裏。」僧問：「如何是殺？」「七顚八倒！」「如何是活？」「要作飯頭。」「不殺不活時如何？」雲門從座中起立說道：「摩訶般若波羅蜜！」這就是雲門對於「至理一言」所作的融會，將正與反都完全統一起來，使得前述四個前題或「四句」都冰消瓦解（「離」）了。

四

現在談到了第三類，亦即我所說的「牴觸法」，指的是禪師對他自己或別人曾說過的話加以或明或暗的反斥。對於同樣一個問題，他有時答「是」，有時答「否」。或者，對於某個衆所週

知且已完全成立的事實，他提出全盤的否定。從一般的觀點來看，他可以說是完全不可信賴，但他却認為禪的眞理需要此種反斥和否定才能證明；因為禪自有其本身的標準，而這種標準，以吾人的常識眼光來看，就在否定吾人所認為眞實不虛的一切。禪的哲理儘管有着此等顯然的混亂，但它却有一個徹底的指導原則為其主導，我們一旦掌握了這個原則，它那種七顛八倒的性質就成了再也明白不過的眞理。

有人問中國禪宗的六祖慧能（他是在第七世紀末期與第八世紀初葉出興於世的一代宗師）：「黃梅意旨什麼人得？」「黃梅」是他的老師五祖宏忍所住的山名（在此代表五祖宏忍），而六祖慧能曾在他的座下習禪並繼承了他的正統衣鉢，已是一個衆所週知的事實。因此，這個問題並不是一種探問事實的普通問話；可以說它是別有用心的明知故問。對於這個問題，六祖答道：「會佛法的人得。」

「你不是得了麼？」

「我沒有得。」

「你怎麼沒有得呢？」

六祖答道：「我不會佛法。」❹

他眞的不會佛法？還是不會就是會呢？這也是「凱那奧義書」的哲理。

六祖的這種自我矛盾，比起道吾的自相矛盾來，可說要溫和而且間接一些。道吾是藥山惟儼（七五一～八三四）的法嗣，繼承了藥山的衣鉢，但當五峰問他還識不識藥山老宿時，他却冷冷

❹ 另有一個與此相類的故事，說到石頭希遷禪師（六祖慧能的法孫），已在別處引過。

地答道：「不識。」但五峰再次問道：「爲什麼不識？」他更明白地答道：「不識！不識！」除了有力地否定這個顯然爲大衆常識所知的事實之外，他硬是拒絕說明任何「不識」的原因。

比上面所舉之例更爲著名，亦更爲强烈的一個牴觸，出於趙州的弟子「鐵覺嘴」（揚州光孝慧覺）。當這位禪師拜訪法眼宗創立者法眼文益大師（逝於耶紀九五八年）時，後者問他：「近離甚處？」

「趙州，」他答道。

「承聞趙州有『柏樹子話』，是否？」

鐵覺嘴肯定地否認說：「無！」

法眼追問道：「往來皆言有，上座何得道無？」（「最近從趙州來的禪僧都述及『柏樹子』的答話：僧問趙州：『如何是祖師西來意？』趙州答云：『庭前柏樹子。』往來的人都提起這個公案，你爲什麼說趙州沒有『柏樹子』的答話呢？」）

至此，鐵覺嘴忽然吼道：「先師實無此語！和尙（您）莫謗先師好！」

法眼聽了，對於趙州禪師的這位弟子所持的這種態度頗爲激賞，因此，他讚歎地說道：「眞獅子兒！」

在禪宗語錄中「祖師西來意」（中國禪宗初祖菩提達摩從西方的印度來到華夏的意旨），是一個經常被拿來參問的話題。禪者問及達摩前來中國的眞意，指的是佛教的究極眞理，與他越洋渡海，來到中國南海某個地點登陸的個人動機，並無直接的關係，因此，此事究竟是不是歷史的事實，在此也就不成爲必須探究的問題了。但古今對於「西來意」這個無限重要的問題，却倒提出了無數的答案，不僅無奇不有，而且大都出人意料，然而，據通達此道的禪師們表示，所有這

些答語，各各均皆表現了禪道的眞理。

此等抵觸、否定、或矛盾的陳述，乃禪的看待人生之道無可避免的結果。此種訓練的整個着眼點，完全在於以直觀的方式體悟埋藏在吾人深心之處的內在眞理。因此，在個人內心之中如此揭示或覺悟的這種眞理，是沒有辦法用理知的手段加以處理的，至少是無法運用任何辯證或論理的公式傳授他人的。這種眞理必須由個人自證自悟，從自己的胸襟發出，與自己的身心性命打成一片。他人——亦即理念或形象——所可辦到的，只是指出趣向眞理的道路而已，而這便是禪師們所做的工作。因此之故，他們所提出的指標，自然是不比尋常地自在，而且富於新鮮的創意。他們的眼光既然不離這個究極眞理的本身，他們當然就可運用他們所可掌握的任何東西來完成這個目標了——不論它們的邏輯條理和結果如何。此種無視邏輯條理的作法，有時是刻意爲之，只是爲了要使我們明白禪的眞理並非理知或知解所可得而通達的東西。因此，「般若波羅密多經」中有云：「無法可說，是名說法。」(Dharmadeśanā dharmadeśaneti subhūte nāsti sa kaścid dharmo yo dharmadeśana nāmotpalabhyate-the Prajñā-pāramitā-Sūtra)。

唐代的一位相宰裴休，是黃檗禪師座下的一個虔誠禪徒。一天，他帶了一篇寫着他對禪的理解的文稿，呈給黃檗看。這位禪師接過稿子，置於座位旁邊，瞧也不瞧一眼。隔了一會，問道：「會麼？」（「明白了沒有？」）宰相答道：「未測。」禪師說道：「若使恁麼會去，猶較些子（還算可以），若也形於紙墨，何有吾宗？」與此相類的東西，我們亦可在白隱禪師參見正受老人的當中見出。因爲禪是一種活的事實，故而亦只有在有生命的事實之處始可加以處理。理知的手段是眞的，也是活的——假如它從生命直接發出的話。否則，不論有多大文學成就或做多少理知分析，對於習禪皆無益處。

五

說到現在，禪除了是一種否定和矛盾的哲學之外，似乎什麼也不是，什麼也沒有——雖然，實在說來，它確是有它的肯定的一面，而它的獨特之處，就在這裏。以絕大多數的神秘學或神秘教而言，不論是重理的還是重情的，它們的主張或見地多半是普泛和抽象的，與某些哲理的箴言並無特別的差別。例如，布萊克吟道：

一粒沙中見世界，
一朵花裏見天堂，
無限握在一掌中，
永恒只在一時間。

接着，再聽聽韋德（Wither）用詩句表現的微妙情感：

在泉水淙淙之時，
在枝葉颯颯之際；
在花瓣開放，
在日神上床時收起的一株雛菊之旁；
或在一株蔭涼的灌木或喬木之下——

她可灌輸於我的大自然之美，多於
她可灌輸的其他一些智人。

要想理解這些高度敏感的靈魂所表現的這些富於詩趣的神秘之感，並不是一件很難的事——雖然，我們也許無法完全體會他們所感受到的一切。縱然是在艾卡特宣佈：「我看上帝的眼睛就是上帝看我的眼睛」或在柏拉丁說到「一旦此心回頭就可在它想到自己之前想到一切」時，我們也不會感到它們的意義完全出乎我們的理解之外——就這些神秘的語句所欲表現的理念而言。但是，當我們碰到禪師們所作的陳述時，我們就全然不知所措了。他們所作的斷言實在太不相關、太欠妥當、太不合理、太沒意義了——至少表面看來如此——對於尙未通曉禪的觀物之道的人而言，正如我們常說的一樣，連邊也摸它不着。

事實是這樣的：縱使是羽毛已豐的神秘家，也都因爲無法完全擺脫知解的汚染而留下他們到達聖殿的「蹤跡」。柏拉丁所說的「從孤獨逃向孤獨」，可說是神秘學上的一句偉言，可見他登入吾人內在意識的聖堂何其深切。但是，這裏面仍然有着某種意識思惟或形而上學的東西存在其間；如果將它與下面所舉的禪宗語句並列而觀的話，它就像禪師們會說的一樣，顯出一種表淺的神秘氣味。禪師們如果一味地沉湎於否定或矛盾之中，這種意識思惟的汚點就無法完全沖掉。不用說，禪並不反對思維，因爲這也是心靈的功能之一。不過，在我看來，在神秘教或神秘學的歷史中，禪所走的道路，可說是一條完全與衆不同的路徑——不論是在東方還是在西方，在基督教還是在佛教的神秘學中，都是如此。我的這個論點，只要略舉數例，即可闡明。

僧問趙州：「經云：『萬法歸一。』一歸何處？」趙州答道：「我在青州做一領布衫重七

斤。」僧問香林：「如何是祖師西來意？」香林答云：「坐久成勞。」（「人坐久了，感到累了。」）試問：這裏的問話與答話之間，究竟有什麼邏輯上的關係？是像傳說所稱的一樣，指菩提達摩的九年面壁嗎？倘果如此的話，他的傳教除了感到疲倦之外，難道是無事自擾或虛張聲勢麼？僧問禾山：「如何是佛？」禾山答道：「解打鼓。」（「我知道如何打鼓，咚咚！咚咚！」）馬祖道一生病時，他的一名弟子前去問候：「和尙（您）今日尊候如何？」馬祖答道：「日面佛！月面佛！」又，僧問趙州：「百骸俱潰散，一物鎭長靈時如何？」趙州答道：「今朝風又起！」僧問首山：「如何是佛教要意？」他吟了如下的詩句：

楚王城畔，
魯水東流。

僧問睦州：「如何是諸佛之師？」睦州只是哼了一支小調：「釘釘東東，骨低骨董！」又問：「如何是禪？」睦州答云：「歸依佛、法、僧！」(南無喝囉怛那哆羅夜耶——namoratnatrayaya)。問者不知所措，睦州叫道：「咄！這蝦蟆得與麼惡業！」又有人問：「如何是禪？」此問如前而答案不同：「摩訶般若波羅蜜！」問者不明此語的究竟意義爲何，睦州繼續答道：

抖擻多年穿破衲，
襤毿一半逐雲飛！

再引睦州禪案一例。僧問：「如何是超佛越祖之談？」睦州忽然拈起拄杖對大衆說道：「我喚作拄杖。你喚作什麼？」問者無語，睦州復拈拄杖示之，云：「超佛越祖之談，是你問麼？」

有人問南院慧顒禪師：「如何是佛？」他說：「如何不是佛？」又有人問這個問題，他却答道：「我不曾知。」又有一次有人這麼問，他說：「待有，卽向你道。」直到此處，他的答話似乎還不很難解，但接下去的答語，對於敏銳的知解分析，就是一個重大的挑戰了。當發問的僧人緊接着說道：「與麼（這麼說來），則和尙無佛也？」南院立卽答道：「正當好處！」「如何是好處？」他却答道：「今日是三十日。」

歸宗智常是馬祖的大弟子之一。某次，他正在園中除草，有講僧（講解佛教哲理的法師）來參，忽見一蛇掠過，歸宗立卽擧起鋤頭將它斬了。講僧見了不禁說道：「久嚮歸宗，原來是箇粗行沙門！」歸宗說道：「你恁麼不如同堂喫茶去。」就吾人所知的世間常情而言，歸宗在此所作的反斥頗不易解；但據另一個記載說，歸宗受到指責後問道：「你粗？我粗？」僧問：「如何是粗？」歸宗豎起鋤頭作答。僧問：「如何是細？」歸宗作斬蛇狀以答。僧云：「與麼則依而行之。」歸宗說：「依而行之且置。甚處見我斬蛇？」僧無對。

如上所述，也許已够說明禪師們如何自在地處理人類自有知識以來卽絞盡腦汁求解的奧妙玄理了。下面且讓我擧五祖法演禪師所作的一次講道，作爲本節的一個結述；因爲，禪師偶爾——不是偶爾，而是常常——亦不惜眉毛，降至二元論的理解層次，嘗試着做一次講道式的開示，藉以訓導他的弟子。不過，既然是一種禪的講道，我們自然就會預料裏面有些不同尋常的東西了，法演是十二世紀最有才能的禪師之一，是著名的『碧巖錄』作者圜悟克勤的老師。下面就是我要引介的講道記錄：

上堂云：「昨日有一則因緣，擬舉示大衆，却爲老僧忘事，都大一時思量不出。」乃沉吟多時，云：「忘却也！忘却也！」復云：「敎中有一道眞言，號『聰明王』，有人念者，忘卽記得。」遂云：「唵，阿盧勒繼，娑婆訶！」乃拍手大笑云：「記得也！記得也！——覓佛不見佛，討祖不見祖。甜瓜徹蒂甜，苦瓠連根苦。」下座。

六

艾卡特在某次講道中述及神與人之間的關係時曾說：「此事如人在高山前面叫道：『你——在——嗎——？』回聲就說：『你——在——嗎——？』如果你叫：『出——來——吧——！』回聲就說：『出——來——吧——！』」諸如此類的情況，亦可在禪師們的答語中——亦卽在談到的「複述法」這個項目中看到。這些鸚鵡樣的復述，對於尙未入門的人而言，要想窺見內在的意義，也許感到難之又難。以此而言，語言本身只是沒有意義的音聲而已，至於它的內在意義，則須在回聲的本身當中體會——假如有的話。但這種體會必須出自個人本身的內在生命才行，因爲回聲只是爲眞理的熱切追求者提供此種自覺的機會罷了。心靈一旦有了適當的轉變，以至成熟到足以形成某種曲調時，老師便轉動調整節律的鍵盤，於是，它便發出了本身的和諧旋律——並非跟別人學來，而是在自己內部發現。而這裏所說的以複述的方式轉動鍵盤的方法，正是下引各例使我們感到興趣的地方。

長水子璿問瑯琊慧覺禪師（十一世紀上半期人）：「清淨本然，云何忽生山河大地？」這個問題出自『首楞嚴經』富樓那尊者請問佛陀：絕對本體何以會生出森羅萬象的世界來？因爲這是一個困擾古今偉大心靈的重大哲學問題，在整個思想史中所作的一切解釋，沒有一個令人感到滿

意。從某一方面來說，長水可說是一位攻究哲理的學者，但攻到此處，也只有請求禪師解答了。但就我們所知的而言，這位禪師的答話根本算不得答案，因爲他只是複述道：「清淨本然，云何忽生山河大地？」此語譯成英文，失去了不少韻味。且讓我用日本式的中文寫在此處：長永問云，"Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?" 瑯琊答道："Shō-jō hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?"

不過，這還不够。其後到了十一世紀，另一位偉大禪師虛堂和尚，以一種更爲神秘的方式提唱這個公案。一天，他在上堂時說道：「長水問瑯琊：『清淨本然，云何忽生山河大地？』瑯琊云：『清淨本然，云何忽生山河大地？』問話還歸問者，據云長永因此開眼。且問諸人：道理何在呢？問答不是一般麼？長水見了什麼道理？今且下個註脚。」說罷，以拂子擊椅子一下：云：「清淨本然，云何忽生山河大地？」他的注解沒有使問題變得更簡單，反而顯得更加複雜了。

這個問題——一與多，心與物，以及眞與俗，如此等等——一向是哲學上的一個大疑問。既非理想主義亦非現實主義的禪，就像此處所舉的「清淨本然」所示的一樣，自有其本身的解決辦法。下面所引一例，亦以其本身的辦法解決了這個難題。僧問長沙景岑禪師：「如何轉得山河大地歸自己？」長沙答道：「如何轉得自己成山河大地？」問者茫然，而這位禪師却吟了如下的一個偈子：

湖南城下好養民，
米賤柴多足四隣。

唐代的投子大同禪師（寂於九一四年），有人問他：「如何是佛？」他答云：「佛。」問：「如何是道？」答云：「道。」問：「如何是法？」答云：「法。」

趙州問大慈寰中：「般若以何爲體？」大慈不答，只是將趙州的問話複述了一遍：「般若以何爲體？」這使趙州發出了一陣開懷大笑。「般若」（prajñā）一詞，也許可以譯爲「無上智慧」（supreme intelligence），因此，大乘學者皆以代表智慧的文殊師利菩薩爲般若的化身，但以此處而言，這與文殊師利並無直接的關係。這個問題着眼於般若的實體觀念；因爲，般若是一般心靈作用，故而需有某種東西住持其間。依照佛教的哲理來說，可以解釋存在問題的基本概念約有如下的三個：「體」（bhāva）、「相」（lakshana）、「用」（kritya），此在「中論」(Mādhyamika) 稱爲「作者」，「作業」，以及「作用」。般若既是一種智慧作用，其間當有一種動因或實體。故有「般若以何爲體」之問。大慈所作的答話或回應，並未說明什麼；就其所表現的概念而言，我們不知其意何在。禪師們不給我們任何文字的線索，以免我們猜摩表面的意義。當我們用理智的辦法去理解它時，它便悄悄地從我們身邊離開了。因此，我們必須從另一個無意識的層面予以接近。除非我們進至與禪師們相同的層次，或者，除非我們拋開所謂常識的推理方法，否則的話，便沒有橋樑可讓我們跨越使我們的理智作用與鸚鵡式的複述隔開的鴻溝。

在此處以及別處所舉的例子中，禪師們的目標在於指示如何體驗禪的眞理，但並非以他們以及我們大家所用的語言作爲傳達理念的媒介。語言，就其訴諸文字而言，可以表現情感、心緒、或內在的境界，但無法傳達理念，因此之故，當我們到禪師的語句中尋求其具現理念的意義時，它就變得完全不可理解了。當然，語言文字，只要能够表現感情和經驗，我們就不能完全加以蔑

視。明白此點，對於禪的認識，至爲重要。

由此可知，對於禪師而言，語言只是直接出自內在精神經驗的一種感歎或呼叫。若有意義可尋的話，則意義不在此種表現的本身，而是在覺悟同樣經驗的吾人的內心之中。因此之故，當我們瞭解禪師們的語言時，我們所瞭解的就是我們自己而不是反映理念的語言的意義和被經驗到的感覺本身。因此之故，要使尚未體驗禪境的人瞭解禪的內容，正如要使從未嘗過蜜味的人明白蜜的滋味，是不可能的事情。對於這樣的人而言，「蜜」的滋味仍是一個毫無意義的觀念；這也就是說，對於他們而言，這個字的裏面仍然沒有生命可說。

五祖法演禪師起初在成都研究唯識百法論時，讀到如下的一段說明：「菩薩入見道時，智與理冥，境與神會，不分能證所證。西天外道嘗難比丘曰：『既不分能證、所證，却以何爲證？』無能對者，外道貶之，令不鳴鐘鼓，反披袈裟。（印度古代辯論規則，勝鳴鐘鼓，敗則反披袈裟）。三藏（玄奘）法師至彼，救此義曰：『如人飲水，冷暖自知。』乃通其難。」五祖讀到這裏，心裏想道：「冷暖則可知矣，如何是自知底事？」這使他走上了參禪的道路，因爲他的唯識宗的同道都是理論家，無法開導他，因此，他終於去向禪師求教了。

在談到下一個項目之前，且讓我在此再舉另一個複述的例子，法眼文益大師，是興起於十世紀初期的法眼宗的開山祖師。某次，他問修山主：「『毫釐有差，天地懸隔！』兄作麼生會？」修山主答云：「毫釐有差，天地懸隔！」法眼說道：「恁麼會又爭得？」修山主問：「和尚(您)如何？」法眼立即答道：「毫釐有差，天地懸隔！」❺

法眼是一位「複述大師」，除此之外，尚有另一個有趣的例子。有一位名叫德韶的禪者（九〇七～九七一），追求禪的眞理，一連參了五十四位禪師，最後終於來到法眼座下，但他以「徧

涉叢林（禪院），但隨衆而已，無所咨參。」一天，法眼昇座，有僧出問：「如何是曹源❻一滴水？」法眼答云：「是曹源一滴水。」問話者被這句複述語弄得不知所措，而偶然在旁諦聽的德韶，則因「大悟於座下」而使「平生疑滯渙若冰釋，」乃至脫胎換骨，完全成了另一個人。

諸如此類的例子，不但明白地指出了：禪不可以在觀念或語言之中尋求；同時也說明了：如果沒有觀念或語言，禪也就無法傳達他人了。體會以語言表現其本身但不可在語言之中尋求禪的妙意，乃是一種偉大的藝術，只有經過多次的廢然而返之後始可體悟而得。由於有了這樣一次經驗而終於體悟了禪的微旨的德韶，其後將他在法眼座下所得的見地作了最大的發揮。他住般若寺的時候，有了如下的一個「問答」和開示。上堂時，僧問：「承古有言：『若人見般若，即被般若縛；若人不見般若，亦被般若縛。』既見般若，爲什麼却被縛？」德韶問云：「你道：般若見什麼？」僧云：「不見般若，爲什麼亦被縛？」德韶問云：「你道：般若什麼處不見？」於是接着說道：「若見般若，不名般若；不見般若，亦不名般若。且作麼生說見與不見？所以古人道：『若欠一法，不成法身，若剩一法，不成法身；若有一法，不成法身；若無一法，不成法身。』此是般若之眞實也。」

❺ 這句話如照字面意義直譯而成英文（或白話），就顯得過於冗長而失其原有的簡勁之力。這句中文韻語只有八個字，音譯只有八個音：Hao li yu ch'a t'ien ti hsüan chüeh. 較佳的意譯也許是：An inch's difference and heaven and earth are set apart.（文中的譯語是：Let the difference be even a tenth of an inch and it will grow as wide as heaven and earth.——譯者）。

❻「曹源」是指曹溪，爲禪宗六祖慧能住持之地，也是眞正中國禪的誕生地或發源地（有「凡言禪皆本曹溪」的名言——譯者）。

如此看來，則此種「複述」，亦可變得有幾分可解了。

七

如上所述，禪師們所用各種教學方法的根本原則，係以使學者直觀實相爲手段，在學者的心中喚起某種知見。因此，禪師們總是訴諸可以稱爲「直接作用」(direct action)的手段，而不喜歡運用冗長的討論。因此，他們的對話總是因爲過於簡潔而有不合邏輯規則的傾向。此種「複述」的數學方法，亦如其他方法所顯示的一樣，亦明白地學示出：所謂的答話，實際上並非解釋而是直接指陳禪的直觀之道。

將禪的眞理視爲某種外在的客體，由一個認知的主體加以認知，是一種二元論的方法，故而需用理知加以認知，但是，禪的看法則是：吾人都在眞理之中，以眞理爲生，與眞理不可分離。玄沙師備禪師上堂云：「汝諸人如在大海裏坐，沒頭浸却了，更展手向人乞水喫！」因此有人問他：「如何是學人自己？」他卽答云：「用自己作麼？」如果我們用理知的方式加以分析的話，他說這話的意思是指：我們一旦提到自己，自我與非我的二元論卽形成立，而陷入主知主義的錯誤，這是無可避免的事情。我們都在水中——這就是事實，因此，禪會如此說：就讓我們保持這種狀態吧，因爲，否則的話，我們一旦向人討水吃，我們與水便產生了一種內外的關係，而本來是我們自己的東西就此失去了。

下面所引一例，亦可以同樣的觀點加以解釋。僧問：「承聞和尚有言：『盡十方世界，是一顆明珠。』如何得會？」玄沙說：「盡十方世界，是一顆明珠。用會作麼？」其僧休去。次日，玄沙却問此僧：「盡十方世界，是一顆明珠。汝作麼生會？」僧云：「盡十方世界，是一顆明

珠，用會作麼？」玄沙云：「知汝向鬼窟裏作活計！」這節對話，看似「複述法」的另一例，但這裏面也有一些不同的地方——含有一些較富知解的成分——可以這麼說。

且不論那是什麼，禪絕不動用吾人的推理能力，但只直接指陳吾人所要達到的目標。某次，玄沙以茶點招待一位姓韋的軍官（監軍），後者問道：「如何是『百姓日用而不知』？」玄沙沒有答覆這個問題，只是拈起一塊餅遞與對方。那位軍官吃了餅之後，又將上述問題重問了一次。玄沙當卽說道：「只是日用而不知。」這顯然是一種目的的教學。又一次，有位僧人問他：「學人乍入叢林，乞師指個入路！」玄沙却問來僧：「還聞偃溪水聲麼？」僧云：「聞。」玄沙說道：「從這裏入！」這就是這位禪師的指示之處。由此可知，玄沙的這種教學方法，就是使得眞理的追求者直接體會他自己心裏的東西，而不是只使他執取某種轉手的知識。"Ein begriffener Gott ist kein Gott，"戴斯泰金（Terstegen）如此說。

因此，我們只要明白此點，禪師們對於來問的問題，往往發出一聲呼喚或感歎❼，作爲一種回應，而不提出一種可以理解的答案，也就不足爲怪了。倘使用到語言，而所用的語言設使可以理解的話，我們或許覺得可以尋到某種線索而得了解其中的意義，但是，假如所用的是一種意義不明的呼喝的話，我們就會感到悵然若失而不知所措了——除非我們已有若干事前的認識作爲後盾，就像我已爲讀者所作的某種程度的嘗試解說一樣。

在所有的禪師中，慣於使用驚歎的宗師，是雲門和臨濟兩位大師，前者所用的是「關！」後者所用的是「喝！」某次夏安居（夏季參禪）過後，翠巖令參禪師上堂說：「一夏與兄弟東語西

❼ 這豈不是使我們想到一位古代神秘家麼？因爲他曾將上帝形容爲「一種說不出的嗟歎」。

話，看翠巖眉毛還在麼？」據說，一個人如果以不實語言談論佛法，他面部的鬚髮就會脫落。在整個一個夏季中，翠巖不知爲弟子上了多少次的課，但不論你講多少課，總是無法將禪的眞理講個明白，因此，到了此時，他的鬚髮和眉毛也許已經脫光了。就字面的意義而言，這就是他的談話的要點——亦即禪的裏面可能隱藏着的什麼。

對於翠巖這幾句話，保福禪師評道：「作賊人心虛！」另一位禪師長慶說：「生也！」（「他的眉毛正長得非常茂密哩！」）唐末最偉大的禪師之一雲門則叫道：「關！」「關」的字面意義是邊區的出入口，是檢查來往行人及其行李的地方（例如「海關」）。但以此處所舉的例子而言，此字並沒有這一類的意思；它只是「關！」只是一聲不容分析或以知識解會的驚歎詞。『碧巖錄』中偈頌的原作者雪竇重顯禪師，對此提出評唱說：「失錢遭罪！」（「錢被人偷去了，還要被人治罪」），而白隱慧鶴禪師則云：「瞋拳不打笑面。」諸如此類的東西，是我們對於像雲門所發出的這樣一種驚歎所可能做的唯一講述。對於這樣一種話題，我們如果提出一種概念的解說，那時，我們將像中國人會說的一樣：「白雲萬里！」（「差之遠矣！」「毫不相干！」）

臨濟被視爲善於用「喝！」的大家，但他並不是第一個用「喝」的人；因爲，在他之前，南嶽懷讓的弟子——一個新紀元的創造者馬祖道一，曾在他自己的門人百丈懷海入門再參的時候，發出一聲猛烈的「大喝」，而使他「耳聾三日」，而這是有案可查的。不過，對於這種特別的呼叫，運用得最爲得法、最有效果，且在後來成爲臨濟禪的特點之一的，主要還是臨濟大師。實際說來，這種呼喝，後來曾被他的弟子胡亂濫用，以致使他不得不提出如下的警告：「汝等總學我喝。我今問汝：有一人從東堂出，一人從西堂出，兩人齊喝一聲。這裏分得賓主麼？汝且作麼生分？若分不得，以後不得學老僧（我）喝！」

臨濟分喝爲四種：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。」

某次臨濟問他的弟子樂普：「一人行棒，一人行喝，阿那個親？」樂普答云：「總不親！」臨濟又問：「親處作麼生？」樂普發出一聲「喝！」臨濟便擧棒打了樂普一下。這種用棒的教學方法，是德山禪師最愛用的手段，與臨濟的用喝並稱於世，名爲「德山棒，臨濟喝」，而「當頭棒喝」一語即由此而來；但臨濟此處的用棒，亦如德山的用棒一樣，對他的弟子樂普具有最大的效果。

除了上面所述的七種「善巧方便」或「方便善巧」（upāya-kauśalya）之外，尚有其他數種「方便」，不過，對於這個項目，我無意在此作詳盡的說明。

其中之一是「默然」或「良久」。維摩羅詰居士與文殊師利菩薩對談，後者問他「如何是你的不二法門」時，維摩詰便以「默然」相答，這種沉默後來曾被一位禪師稱爲「震耳欲聾的雷鳴」（「一默如雷」）。有僧參叩芭蕉慧清禪師：「不問二頭三首，請師直指本來面目！」芭蕉禪師「默然正座」（一句話也不說）。僧問資福如寶禪師：「如何是應機之句？」他一言不發，只是「默然」。仰山慧寂禪師的法嗣杭州無著文喜禪師，有僧問他：「如何是自己？」他默然無語；其僧罔措，又問一遍，而他答云：「青天蒙昧，不向月邊飛。」又，僧問曹山本寂禪師：「無言如何顯？」曹山答云：「莫向這裏顯。」又問：「什麼處顯？」曹山答云：「昨夜床頭失却三文錢！」

禪師在答話或上堂之間，有時靜靜地坐上「一會兒」，謂之「良久」。但這種「良久」並不

一定只是指陳時間的歷程，這可從下舉數例看出端倪：

〔僧〕問〔首山省念禪師〕：「無絃一曲，請師音韻！」

師良久，云：「還聞麼？」

僧云：「不聞。」

師云：「何不高聲問着？」

僧問保福〔從展禪師〕：「欲達無生路，應須識本源。如何是『本源』？」

師良久，却問侍者：「這僧問什麼？」

僧再舉，師乃喝出曰：「我不患聾！」

下面，我們也許可以一述「反問法」——不答來問，反而逆問的一種教學方法。一般而言，在禪的裏面，所謂「問話」，並不是通常所謂的請敎——這也就是說，並不只是爲了詢求資訊而問的問題——因此之故，通常相當於「答話」的答案，也就不只是答覆問題的答語了。某位禪學權威列出了十八種不同的問話，而我們亦可據以開出十八種相當的答語。由此可知，一個反問的問話，以其所示的表達方式而言，其本身就是闡示的答話了。僧問石霜慈明禪師：「如何是祖師西來？」石霜反問道：「汝從何來？」僧問羅山道閑禪師：「如何是三世之師？」羅山云：「還知如何喫飯麼？」有人問俱胝之師天龍和尚：「如何出得三世去？」天龍云：「汝即今在什麼處？」僧問趙州：「不掛寸絲時如何？」趙州云：「不掛什麼？」僧云：「寸絲。」趙州答云：「好個不掛寸絲！」

禪師們爲了協助渴求眞理的學者而設計的各種「權巧方便」，如果照上面那樣列擧下去，眞可說是擧不勝擧。下面，且讓我再擧兩例，作爲本節的結語；這兩個例子中運用了一種循環推理的方法，但從另一個觀點來看，我們也許可在這裏看出一種諸異俱泯的絕對一元論的朕兆來。不過，禪師們是否同意此種看法，尚待分曉；因爲，即使是在「人我之別」(meum et tuum)完全消除或統一時，個化的事實依然不可忽視。

僧問大隨法眞禪師：「如何是學人自己？」大隨答云：「是我（老師）自己？」問：「爲什麼却是和尚（老師）自己？」答：「是汝自己。」這是究極的眞言。倘欲以邏輯的方式瞭解此點，可以「無明」，或「混亂」、或「人心」取代「學人自己」，而以「覺悟」、或「清靜」、或「聖心」取代「和尚自己」，我們也許就可瞥見在大隨心中呈現的東西了。不過假如沒有「是你自己」這最後一語的話，所有這一切就有變成一種泛神哲學或萬有神敎的可能了。大隨禪師的這種思想在三聖慧然與仰山慧寂的公案中得到了更爲具體的表現。慧寂問慧然：「汝名什麼？」慧然答云：「我名慧寂。」慧寂抗議道：「慧寂是我名。」於此，慧然答云：「我名慧然。」這使慧寂發出了一陣敞心的大笑。這些對話，使我們想到了一句印度名言："Tat tvam asi!"（「你就是它。」）但是，「你就是它」與「我名慧寂」之間的差別，就是吠檀多哲學與禪的佛敎之間的差別，或者，就是印度人的唯心論與中國人的實在論之間的差別。後者對於沒有執着的較高生活層次，既不推理，亦不觀想。

依據佛敎華嚴宗的哲理來說，在精神世界中，一個個別的東西含融其他每一個個別的東西，而不只是所有個別的東西均攝於「大全」（the Great All）而已。這種情形在這個世間亦然，當你擧起一束花卉或指向一塊磚頭時，整個世間的森羅萬象也都反映其中了。既然如此，則禪師

們也就可以說是活動於悟道（「成正等覺」）時揮露秘密的這種神秘境界之中了。

八

現在，我們談到禪宗最最特別的特點了，而這不僅使它有別於佛教的其他各宗，同時也是它不同於吾人所知的各種神秘學的地方。直到現在爲止，此前所說的禪的眞理，皆以有聲或無聲的語言加以表示，而這些語言，不論多麼曖昧難解，但看來仍然非常表淺；不過，我們現在就要說到禪師們訴諸更爲直接的方法而不只是運用語言媒介的地方了。實在說來，禪的眞理就是生命的實相，而生命的意思就是生活，就是活動，就是實行，而不只是反映而已。因此之故，禪的發展朝向實行或踐履的眞理，而不只是用語言，亦即用理念舉示或說明它的眞理，豈不是一種非常自然的事情？實際的生活踐履裏面沒有邏輯，因爲生命是超於論理的。我們假定邏輯影響人生，但就我們所知的情形而言，實際上，人並不是一種純粹的理性造物；不錯，人是推理、講理的，但他的行動並非完全取決於純然的推論結果。這裏面有一個强於推論的東西。我們旣可以稱之爲衝動，亦可以稱之爲本能，或者更廣義一點說，稱之爲意志。哪裏有這個意志活動，哪裏就有禪，但是，假如有人問我禪是不是一種意志哲學的話，我將不會貿然地提出一個肯定的答語。禪，假如應該解釋的話，應從動力的而非靜態的觀點加以解釋。我如此一舉手，這裏面便有禪。但是，當我聲明我已舉手時，禪便不再存在其間了。當我假想某種可以稱爲意志或其他什麼的存在狀態時，這裏面也沒有禪可言。這倒不是聲明或假定有什麼不對，而是，當你一經聲明或假定之後，被稱爲禪的那個東西已經不在了——正如人們所說的一樣，已到三千里外去了。一個肯定，只有在它是一種行動的本身而不是指被它聲明的任何東西時，才是禪。指月的指頭裏面沒有禪，但當

我們體會此指的本身而不涉及任何外緣時，便有禪了。

生命將它本身畫在名爲時間的畫布上面；而時間永不重覆：一去永不復返；行爲亦然：覆水難收。生命猶如墨繪，必須一氣呵成，不得遲疑，不容思慮，不許亦不能修正。人生不似油畫，不可擦掉重來，直到完全滿意。以墨繪而言，任何重畫的一筆，都會造成一種損傷；生命已經離它而去了。墨汁一乾，所有修改的痕跡全都露出來了。生命亦然。一言既出，駟馬難追，行爲亦然；凡事一經於心，永遠擦它不掉。因此之故，禪應在它活動的時刻當場捉住，稍前稍後皆無用處。這是一種刹那的作用，稍縱卽逝。據傳，達摩離華返印之前，曾要他的弟子報告習禪心得，其中有位名叫總持的尼師答云：「此事如慶喜（阿難尊者）見阿閦佛國，一見更不再見。」對於這種不息飛躍，無法重複、不可把捉的生命特性，禪師們有一個生動的描述：「如擊石火，如閃電光。」

禪師們採用直接的方法，目的就在掌握這種飛躍的生命於其飛躍的當中而非於其飛逝之後。在它正在飛躍的時候，其間沒有追憶或建立理念的餘地。這裏不容你做推理的活動。語言也許可以運用，但因它與觀念的關係由來已久而失去了直接性。我們一旦使用語言，語言就表現了指意和推理的功能，就表現了不屬於語言本身的東西，就與生命沒有了直接的關係——除了作爲某種已經不再存在的東西的微弱回聲或殘影之外。這就是禪師們之所以經常避免運用可以任何邏輯方式理解的此類表現或陳述的原因。他們的目的在於使學者的注意力直接集中於他想掌握的那個東西本身，而不是專注於與這個目標關係遙遠，且可擾亂他的任何東西上面。是以，當我們企圖在眞言密呪、驚歎呼喝、或沒有意義可尋的絃音之中尋求意義時，我們便已遠離禪的眞理了。我們必須直接透入作爲生命泉源的心靈本身裏面才行，因爲，所有一切的語言悉皆來自這個地方。舞

動拄杖，猛然一「喝！」或者踢球，皆應如此理解；這也就是說，作爲最最直接的生命表現——豈止如此，乃至作爲生命的本身，加以體會。由此可見，這種直接的方法，並不一定總是生命的猛烈表現——輕輕地活動身體，回應一聲呼喚，諦聽喃喃低吟的溪水或在歌唱的小鳥，乃至日常的任何生活細節，凡是顯示生命之處，亦莫不皆是。

僧問靈雲志勤禪師：「佛未出世時如何？」靈雲豎起拂子。又問：「佛出世後如何？」他又豎起拂子。這種豎起拂子的動作，是許多禪師舉示禪的眞理頗爲常用的一種方法。正如我曾在別處說過的一樣，拂子和拄杖乃是禪師的一種宗教權柄，因此，一旦有僧來問，以之作爲一種答話的表示，自是再也自然不過的事。黃檗希運禪師某次昇座說法，大衆剛剛集合，他就拿起拄杖，將他們全部趕出。而當他們卽將完全跑出之際，他向他們呼喚了一聲，而他就在他們回過頭來的時候說道：「月似彎弓，少雨多風。」禪師們就這樣揮舞他們的拄杖，非常有效，但有誰曾想到用一根手杖作爲指陳宗教至理的道具呢？

趙州是位機鋒迅捷的宗師，但他也是一位善用直接法的高手。一天，他剛昇座，有僧出衆向他禮拜，他隨卽拱手作了一個告別禮。百丈惟政（指月錄作「涅槃」）禪師與此略有不同。他向大衆說道：「汝等與我開田，我與汝說〔禪的〕大義。」大衆開田了，歸來請他說「大義」，而他只是展開兩手，一句話也沒有講。

僧問鹽官齊安國師：「如何是本身盧舍那（佛）？」國師云：「與老僧過淨瓶來。」該僧遵示將淨瓶遞了給他。他又說：「却安舊處着！」僧將淨瓶放回原處，因還不知什麼是本身盧舍那佛，遂又問了一遍，而這位國師說道：「古佛過去久矣！」（「你早就錯過他了！」）就本例而言，這裏的直接法係在禪師的指導下由弟子本人親自執行，但可惜的是，這位弟子的心靈尚未成

熟到足以體會到他自己施行的「直接法」的眞意，以致將「古佛」白白地放過了！與此相似的例子，可見於下面所引的一則公案之中。

石霜慶諸參藥山惟儼的弟子道吾宗智，問：「師百年後，如有人問『如何是極則事？』如何祇對？」（譯按：「指月錄」與「五燈會元」，此處皆作：「如何是觸目菩提？」）道吾不對，却喚沙彌，沙彌應諾。道吾對沙彌說：「添淨瓶水著。」說罷，沉默了一會（「良久」），却問石霜：「汝適來（剛才）問什麼？」石霜準備再問一遍，而道吾便在這個時候下座走了開去。

正如某些禪師所說的一樣，禪就是吾人的「平常心」；這也就是說，禪的裏面沒有任何超於我們日常生活的超自然、不尋常，或富於高度思辨的東西。睏了就睡，餓了就吃，就像空中的飛鳥，田裏的百合一樣，「既不要爲生命憂慮：喫什麼？喝什麼？也不要爲身體憂慮：穿什麼？」這就是禪的精神。因此，習禪的時候，對於邏輯或辯證的數學，皆沒有特別的需要——除了下面所引天皇道悟用以開導龍潭崇信的那些。

龍潭是天皇道悟的弟子，以侍者的身分服侍天皇。隔了一段時間之後，某天，他帶着幾乎哀怨的口氣對他的老師說：「某（我）自到來，不（未）蒙指示心要。」天皇說道：「自汝到來，吾未嘗不指示心要。」龍潭問云：「何處指示了？」天皇答道：「汝擎茶來，吾爲汝接；汝行食來，吾爲汝受；汝和南時，吾便低頭。何處不指示心要？」龍潭低頭尋思，天皇對他說道：「見則直下便見，擬思卽差！」

一天，道吾宗智與雲巖曇晟二人侍立於藥山惟儼禪師兩旁。藥山對道吾說：「智不到處，切忌道着，道着卽頭角生！汝如何話會？」道吾聽了，隨卽走了開去。雲巖問藥山：「師弟何不祇對和尚？」藥山說道：「我今日背痛。何不去問他自己？他會也。」雲巖去問道吾：「師弟何不

祇對和尙？」道吾說道：「師兄何不去問和尙？」（譯按：此處所引對話，與『指月錄』及『五燈會元』所載略有出入，唯似不礙大旨。）

此外尙有一種活動，爲禪師們所常用，那就是呼喚問話者或其他人。此中一例，已在別處爲別的要旨擧示過。下面所引是一些典型的例子。南陽慧忠國師，一連三次呼喚他的侍者，而他的侍者亦一連答應三次。於是，這位國師對他的這位侍者說道：「將謂吾孤（辜）負汝，却是汝孤負吾！」⑧此種三呼三應的事情，麻谷寶徹與壽州良遂之間亦曾有過，而使前者終於叫道：「這癡呆漢！」

⑧ 僧問玄沙：「國師三喚侍者，意旨如何？」玄沙云：「侍者却會。」雲居錫云：「且道：侍者會不會？若會，國師又道：『汝辜負我！』若道不會，玄沙又道：『却是侍者會。』且道：如何話會？」玄覺徵問僧云：「甚處是侍者會處？」僧云：「若不會，怎解恁麼道？」覺云：「汝少會在！」僧問法眼：「侍者意作麽生？」眼云：「且去，別時來！」雲居錫云：「法眼恁麼道，爲復明國師意？不明國師意？」
僧問趙州：「國師三喚侍者，意旨如何？」州云：「如人暗中書字，字雖不成，文彩已彰！」
譯按：有關這個公案的問答不但很多，而且評者後面還有評者，好似古今禪師聚於一堂「鬥嘴」一般，甚是熱鬧，煞是有趣！但這在禪宗史上叫做「提唱」或「拈評」，別有深意，絕非閑得無聊，妄論他人是非，更不是揭人之短，炫己之長！上面所錄各條，係本書作者抽樣介紹，讀來不免有欠連貫之感！譯者不避添足之譏，特將宋代大慧宗杲（在此稱爲「妙善」，因其曾住「妙善庵」）就此公案對其座下所作的一次「總評」轉錄於此，以與讀者「共賞」或「同參」。（下面所錄，與上面作者所介紹者略有重複之處，爲免割裂其連貫性，故未略去，讀者諒之！）
南陽慧忠國師，一日喚侍者，侍者應：「諾！」如是三喚三應，師曰：「將謂吾孤負汝，却是汝孤負吾！」

妙喜云：「叢林中喚作『國師三喚侍者話』，自此便有一絡索，惟雪竇見透古人骨髓，云：『國師三喚侍者：點卽不到。』喜云：「灼然！」『侍者三應：到卽不點。』喜云：「却不恁麽！」『將謂吾孤負汝，誰知汝孤負吾：謾雪竇不得！』喜云：「誰道？」復召大衆云：「好個『謾雪竇不得！』雖然如是，雪竇亦謾妙喜不得，妙喜亦謾諸人不得，諸人亦謾露柱不得！」

「玄沙云：『侍者却會。』雪竇云：『停囚長智！』喜云：「兩彩一賽！」

「雲門道：『作麽生是國師孤負侍者處？會得也無端！』雪竇云：『元來不會！』喜云：「雪峰道底！」雲門又云：『作麽生是侍者孤負國師處？粉骨碎身未報得！』雪竇云：『無端！無端！』喜云：「採生招箭！」

「法眼云：『且去，別時來！』雪竇云：『謾我不得！』喜云：「却是法眼會！」

「興化云：『一盲引衆盲！』雪竇云：『端的瞎！』喜云：「親言出親口！」

「玄覺徵問僧云：『甚處是侍者會處？』僧云：『若不會，怎解恁麽應？』覺云：『汝少會在！』又云：『若於此見得去，便識玄沙！』喜云：「慚惶殺人！」

「翠巖芝云：『國師、侍者，總欠會在！』喜云：「猶較些子！」

「投子云：『抑逼人作麽？』雪竇云：『躲根漢！』喜云：「理長卽就！」復云：「惟有趙州多口阿師，下得注脚，令人疑着。」僧問：『國師三喚侍者，意旨如何？』州云：『如人暗中書字，字雖不成，文彩已彰。』雪竇便『喝！』喜云：「且道：這一喝在國師、侍者分上？趙州分上？」隨後喝一喝，復云：「若不是命根五色索子斷，如何透得這裏過？」

「雪竇云：『若有人問雪竇，雪竇便打。也要諸方檢點。』喜云：「作賊人心虛！」雪竇復有一頌云：『師資會遇意非輕。』喜云：「此語有兩負門。」『無事相將草裏行。』喜云：「普州人送賊。」『負汝負吾人莫問，』喜云：「放待冷來看。」『任從天下競頭爭。』喜云：「只今休去便休去，若覓了時無了時！」復云：「你若求玄妙解會，只管理會國師三喚侍者話：那裏是國師孤負侍者處？那裏是侍者孤負國師處？有什麽交涉？鵝王擇乳，素非鴨類！這個便是國師用劍刃上事。」又云：「國師還見侍者麽？侍者還者國師麽？」（此外尚有其他許多禪師「評唱」這個公案，恐繁，不錄。）

這種呼應的訣竅被用的頻數頗大，下面所舉，是其著例：有一位高官拜訪雲居道膺禪師，問云：「『世尊有密語，迦葉不覆藏。』如何是『世尊密語』？」雲居高呼高官之名，高官答云「諾！」雲居問云：「會麼？」答云：「不會。」雲居說道：「汝若不會，（就是）『世尊有密語』；汝若會，（就是）『迦葉不覆藏』！」

裴休在入相之前，是一位地方首長。一天，他進洪州開元寺，見壁間畫像，便問寺主：「這是什麼？」寺主答云：「高僧眞儀。」裴休又問：「眞儀可觀，高僧何在？」寺主無言以對，裴休問云：「此間有禪人否？」有僧答云：「近有一僧，投寺執役，頗似禪者。」裴休遂請禪者相見，遂云：「適有一問，諸德吝辭，今請上人代酬一語！」禪者云：「請相公垂問。」裴休遂將前問複述了一遍，而禪者接着大聲叫云：「裴休！」裴休答云：「諾！」禪者反問云：「（高僧）在什麼處？」這使這位長官當下開了法眼，立卽明白了問題的答案。

溈山靈祐與仰山慧寂師生之間的一則公案，較之這種純然的呼應來，似乎要富知性一些，故而亦較易解一些。仰山是溈山的上首弟子，而此派的一個特色，便是師生合作舉示禪的眞理。一天，他們到茶園採茶。溈山對仰山說：「終日摘茶，只聞子聲，不見子形。」仰山便撼動茶樹，表示答話。溈山說道：「子只得其用，不得其體！」仰山問云：「未審和尚如何？」溈山良久（靜默了一會），而他的這位弟子卻說：「和尚只得其體，不得其用！」溈山則云：「放子（饒你）三十棒！」仰山云：「和尚棒某甲喫，某甲棒敎誰喫？」溈山云：「放子三十棒！」前面曾經提過，佛敎的本體論分爲三層，亦卽「體」、「相」、「用」。所謂「體」，相當於實質；「相」，相當於形色；「用」，相當於力量或作用。佛敎學者認爲，大凡實際，都可以分爲這三個層次。不過，此中第二個項目，亦卽「相」，亦可併入「體」之中，而成「體今用」二者。無

「用」即無「體」可言，但如沒有作用的東西，則這種作用也就無從顯示了。據佛教學者說，此二者互相依存，不可分離，對於吾人的體會宇宙，至為重要，缺一不可。唯仰山與溈山並非玄學家或形而上學家，故而不會討論這個問題。他們一個撼動茶樹，另一個則默然立定。我們雖不能從哲理的觀點說這種撼動與立定的當中有禪，但我們不妨從他們所說的「體」與「用」以及他們所用的直接法中嗅出某種禪味來。

直到現在為止，我們這裏所說的直接法，還沒有猛烈到使身體受到傷害或使神經受到震盪的程度，但是，禪師們只要認為有其必要，縱使是出手粗暴，他們也是會毫不躊躇，毫不遲疑的。臨濟就是以施行直接而迅捷的手段知名於世的一位禪師；他會毫不猶豫地以他的「金剛王寶劍」直刺對方的要害。有一位被稱為「定上座」的禪僧，是他的弟子之一，他從別地方來參臨濟時問道：「如何是佛法大意？」臨濟走下繩床，一把將他抓住，打了一個巴掌，隨即將他推開。定上座被這種舉動驚住了，定定地竚立在那裏，正不知如何是好時，旁邊有位禪僧說：「定上座，何不禮拜？」而正當他禮拜時，忽然契悟了禪的眞理。定上座悟後，某次齋回，在橋上遇到三位座主（講經的法師），其中一人問云：「如何是禪河深處須窮到底？」臨濟的這位弟子定上座，一把抓住問話的僧人，就要抛向橋下去，另兩位座主即忙向定上座求情云：「莫怪，觸忤上座，且望慈悲！」定上座這才放開說：「若不是這兩位朋友說情，直教他窮到底去！」對於這些，禪者絕不是鬧着玩的，絕非只是觀念遊戲而已；相反的，這是一種非常嚴肅的事情，他們往往不惜生命以赴。

臨濟是黃蘗希運的一位弟子，但他在這位大師下面學禪時，並未受到任何特別的教導；他每次問他「如何是佛法大意」時，總是挨他一頓痛棒：三度發問，三度如此。但是，使得臨濟頓開

法眼、澈見禪的眞理，並說「黃檗佛法無多子」（「沒有多少」）的，就是這些痛棒。如今中國和韓國所傳的某些禪，多半屬於臨濟宗；只有日本，才有曹洞宗與臨濟宗並駕齊驅。如今仍在日本臨濟宗顯現的禪的活力與生命，就是出自慈悲的黃檗對這個可憐的弟子臨濟所賜的三頓痛棒。究實說來，比之拖泥帶水的邏輯討論，還是棒打或脚踢這種直接教學法較爲實在。且不論如何，只要有人請求舉示禪的眞理，不論何時，禪師們總會認眞得要命的。且看下引一例：

師（鄧隱峰禪師）推車次，馬祖展脚在路上坐。

師曰：「請師收足！」

祖曰：「已展不收！」

師曰：「已進不退！」乃推車碾損祖脚。

祖歸法堂，執斧子曰：「適來碾損老僧脚底出來！」

師便出，於祖前引頸，

祖乃置斧。

鄧隱峰爲了重新肯定他損傷老師的行爲無違眞理而準備放棄他的生命。由於效顰或僞裝的例子隨處皆是，因此馬祖要考驗隱峰的悟處是否確實。大凡逢到抉擇的時候，禪師們都會毫不遲疑地犧牲任何東西。南泉爲此斬了一頭貓子；仰山爲此打破一面鏡子；一位老太太爲此焚燬一座茅菴；還有一位婦女將她的孩子投入河中。最後一例是一個極端，也許只是禪錄所載的唯一例子。至如前述打破鏡子一類的例子，不但非常之多，而且是幾乎被禪師們視爲當然的事情。

九

對於各宗禪師們擧示或體會禪的眞理所用的種種方法，我雖未曾打算作詳盡的描述，但至此所作的種種陳述，也許已經足以使我們能够一窺禪的某些特殊特色了。且不論批評家或學者們對於禪的哲理究作如何的解釋，我們首先應該求得一種看待萬法的新觀點，但這却不是一般的意識境界所可達到的。這種新的觀點，要在我們達到理解的最大限度，達到自以爲總是不能掙脫、突破的境地時，始可求得。絕大多數的人只到這個界限爲止，認爲至此再也不能更進一步了。但有些人，其心眼的視力特强，故能看穿對比和對立的障幕，而豁然貫通。他們在極端的絕望中敲牆叩壁，然而，看呀，障碍忽然消除了，而一個全新的世界於焉展開。在此之前一直被視爲平凡無味，乃至拘限吾人的東西，如今忽然以一種新的姿態呈現了。舊有的感官世界消失不見了，已由某種全新的東西取代了。我們似乎仍然處身於同樣的客觀環境之中，但在主觀上我們已經恢復青春了——我們已經更生了。

吳道子是中國最偉大的畫家之一，生活在唐朝的玄宗時代。他所作的最後一幅畫，據說是玄宗皇帝所訂的一幅山水畫，準備用來裝飾宮殿的一面牆壁的。這位畫家用一面布幕將他的這幅作品完全遮掩起來，直到皇帝駕臨，才將帷幕揭開，露出他的巨作。這位皇帝帶着欣賞的神情凝視一幅美妙的風景：森林，高山，遠在天邊的白雲，以及竚立山上的人物，飛行空中的鳥雀。「你看，」畫家說道，「這座山脚下的這個洞穴中住着一個精靈。」接着，他拍了一下手，那個洞穴的門便打了開來。「裏面很美，難以言喩，」他繼續說道，「且讓我帶路觀看。」說罷，他便走了進去，而洞門隨卽關上。皇帝看得目瞪口呆，還沒來得及開口說話，所有這一切已經全部消褪

了，只見一面白牆浮在他的眼前，一絲筆墨的痕跡都沒有了。吳道子也不復再見了。

這位藝術家已經消失了，而整個的景象也都消失了；但這片空無中却出現了一個新的精神世界，而禪師們就在這個世界裏扮演各種趣劇，斷言種種荒誕不經之事，但所有這些，與萬事萬物的本性却又不相違背，而一個剝除一切虛假，俗套，僞裝，以及曲解的世界，就在這些裏面運行着。吾人除非進入這個實相的世界，否則的話，禪的眞理將是一本永遠封閉着的秘書。這就是我所說的求得一個超於邏輯與知解推理的新觀點的意思。

艾默生以其特有的方式表現了與此相同的看法：「在這些活動裏面（亦卽數學上的組合，龐大的抽象出神之力，想像的變現，乃至才藝與專注），主要的是以想像作成的翻筋頭，唸呪語，以及起屍等等。此點一旦覺醒，一個人似乎就會增加十倍乃至千倍的能力。這不但可以展開無限的美妙之感，而且可以喚起一種大膽的心靈習慣。我們跟火藥瓦斯一般富於反彈性，因此，一本書中的一句話，或投入對話之中的一個字，都可放開吾人的想像，而使我們當下頭沐星輝而脚踏地底。而這種益處之所以眞實不虛，乃因爲我們有資格如此擴大，而我們一旦超越了此等界限，就不再是可憐的空談之人了。」

這裏有一個很好的範例，可以用來說明「可憐的空談之人」與「超越界限的人」之間的不同之處。十世紀初期的法眼大師會下，有一位名叫玄則的禪僧，但他雖在法眼會下，却不向法眼參問，因此，某日，這位禪師問他：「何不參問？」玄則答云：「學人在青峰會下已有悟處。」法眼問道：「什麼是你悟處？」玄則云：「我在青峰時問：『什麼是佛？』他說：『丙丁童子來求火。』」「好句，」法眼云，「恐你錯會。你試道看。」玄則解釋云：「『丙丁』屬『火』，而更求『火』，如將自己求自己——如自己本來是佛，而問如何是佛。無需再問，因爲自己已經是

佛。」「看吧！」法眼叫道：「果然不出所料，你完全錯了！——與麼會又怎得？」玄則不服，拂袖便行。玄則走後，法眼對衆云：「他如返回，尙可有救，否則便失！」玄則走了一段路程，心想：「他是五百人善知識（善於指導學者的大導師），必不我欺！」因此返回悔罪，並請求開示。法眼云：「你問我，我來答。」於是，玄則問道：「如何是佛？」法眼答云：「丙丁童子來求火！」這使玄則於言下頓悟了禪的眞理，與他以前的悟處大爲不同。現在，他已不再是一個搬弄二手貨的「空談家」而是一個有生命、有創意的靈魂了。我不必複述「禪不可解」這句話，但我得再說一句：「禪須實證」。如無實證，一切言語，皆是觀念的搬弄，皆是十足的戲論，毫無實益可言。

下面所引的另一個故事，可以舉示禪的契會不同於通常知解的地方，因爲，所謂「知解」，只是以觀念和表象爲其建立基礎的東西而已。如以上所述，如將同樣的語句複述於此，並以它的字面意義來看的話，我們將沒有理由相信它對聽者會產生不同的效果。正如我曾在別處說過的一樣，禪由某種外在的偶發事件揭開個人的內在意識；而這種外在的偶發事件也許只是純粹的物理事實，但它却可促成某種心靈的運作。由此可知，這種心靈的開放，乃是作爲局外人（不屬於個人內在生命）的我們所無法預知的作用；我們只有在它開放時才有所知；但禪師們似乎不但知道此種作用何時卽將發生，而且知道如何以他們的經驗促其實現。研究禪的心理學的學者，在此找到了一個值得研究的問題。

翠巖可眞禪師，是石霜慈明楚圓（九八六～一〇四四）的一個弟子，而慈明則是宋代最偉大的禪師之一，而臨濟宗到他手中又出了黃龍與楊岐兩個支派。且讓我們看看下面所引有關他的一節文字：

洪州翠巖可眞禪師，福州人也，嘗參慈明，因之金鑾，同善侍者坐夏（夏季坐禪）。善乃慈明高弟，道吾眞、楊岐會皆推伏之。

師自負親見慈明，天下無可意者。善與語，知其未徹，笑之。一日山行，擧論鋒發，善拈一片瓦礫，置磐石上，曰：「若向這裏下得一轉語，許你親見慈明！」

師左右視，擬對之，善叱曰：「竚思停機，情識未透，何曾夢見！」

師自愧悚，即還石霜。慈明見來，叱曰：「本色行脚人，必知時節。有甚急事，夏末了，早已至此？」

師泣曰：「被善兄毒心，窒礙塞人！故來見和尙。」明遽問：「如何是佛法大意？」師（以偈答）曰：

無雲生嶺上，
有月落波心！

明瞋目喝曰：「頭白齒豁，猶作這個見解！如何脫離生死？」師悚然求指示，明曰：「汝問我。」師理前語問之，明震聲曰：

無雲生嶺上，
有月落波心！

師於言下大悟（開了法眼，自此爽氣逸出，機辯迅捷，幾乎成了另一個人）。

且讓我以前面已述及的五祖法演所作的一個比喻，作為本文的結語：

我這裏禪似個什麼？如人家會作賊。有一兒子，一日云：「我爺老後，我却如何養家？須學個事業始得！」遂白其爺。

爺云：「好得！」一夜，引至巨室，穿窬入宅，開櫃，乃教兒子入其中取衣帛，兒纔入櫃，爺便閉却，復鎖了，故於廳上扣打，令其家驚覺，乃先尋穿窬而去。

其家人卽時起來，點火燭之，知有賊，但已去了。

其賊兒在櫃中，私自語曰：「我爺何故如此？」正悶悶中，却得一計：作鼠齩聲。其家遣婢點燈開櫃。櫃纔開了，賊兒聳身，吹滅燈，推倒婢，走出。

其家人趕至中路，賊兒忽見一井，乃推巨石投井中。其人却於井中覓賊。

兒直走歸家，問爺，爺云：「你且說你怎生得出！」

兒具說上件意，爺云：「你恁（這）麼儘做得！」

禪堂與僧訓的理想目標

一

若欲一窺禪的實際修行方面，我們必須研究一下所謂「禪堂」這種場所。此係禪宗特有的一種教育制度。屬於此宗的主要寺院，多半設有此種禪堂，而禪僧的生活最能使我們想到印度的「僧伽」——佛教僧侶的社團。這種制度係由中國的一位偉大禪師百丈懷海（七二〇～八一四）所創，迄今已有一千多年的時間。在此之前，僧侶多居律寺（律宗的寺院），而此種律寺，精神上與禪的原則頗不相合。後因禪風愈來愈盛，習者愈來愈多，而它的影響亦愈來愈深，爲了推行它的宗旨，也就不得不建立屬於它自已的體制了。據百丈懷海表示：「吾所宗非局大、小乘，非異大、小乘，當博約析中，設於制範，務其宜也。」因此，他依照歷代祖師的構想，以實現禪的理想爲目的，而「別立禪居」。

百丈懷海大師所編的叢林清規，原書已經散失。現存的一種，係於元代依照當時的寺院生活情形編制而成，據說是對舊制所作的一種忠實的追隨，當然，爲了適應當時的實際情況，自然免不了要做一些修改。現存的這部規範係在仁宗昭皇帝當政時編纂而成，名爲『勅修百丈清規』。在日本，禪寺建立的規模，氣象從來沒有中國那麼恢宏，故而也就沒有完全依照這册勅修清規所訂的細節加以實行。不過，這些細節的內在精神，以及適於日本人生活和環境的一切，也都被接

受採用了；不論你到何處，禪的生活理想總是呈現在你的眼前。因此，在做進一步討論之前，我想一述置於一切禪僧目前的此等理想之中的一個，因為，這在禪院生活中，乃是一個至為重要，值得注意的特點。

實在說來，這確是使得禪宗不同於中國佛教其他各宗的地方，不僅被視為禪的最大特色，同時也是它之所以長壽的所在。我指的是禪者勞動或服務的觀念。百丈禪師留下的一句名言：「一日不作，一日不食。」不僅是他本人的生活指導原則，同時也是禪堂生活的高尚精神。當他年老時，他的忠實弟子以為他已老得不能工作了，而屢次勸他不必工作後他又不聽，於是便將他勞動的工具收藏起來，藉以使他無法工作而好好休息，但這是他教導僧徒習禪以外的日常工作，因此他拒絕飲食，並說出了如上所引的名言，成了後生的生活規範。

在所有一切的禪堂生活中，工作都被這樣視為禪僧的一種重要生活要素。這不但是一種實際的工作，而且以手勞動為主，例如灑掃、擦拭、掌廚、砍柴、耕作，或到遠近村落托鉢行乞。他們不但不以任何工作為恥，而且有一種手足之誼和民主氣氛流動其間。不論工作多麼艱難或卑微（從一般人的觀點來看），他們都不廻避，他們信奉「勞動神聖」的箴言。他們在行、住、坐、臥四威儀中保持其精勤不懈的精神；他們絕不是無所事事的懶散之人，就像一般所謂的「雲遊僧人」——至少是不像印度那種沿門托鉢的僧人。

我們可在這種勞動神聖的觀念中看出中國人的實際態度。當我說「禪是中國人對於開悟之教所作的一種解釋」這句話時，我尚未將禪的這種勞動觀念列入我的結論之中——無論是實質上還是理論上，都是如此。但是從實際的觀點看來，勞動已是如今的禪人生活之中一個不可或缺的部分——二者相輔相成，缺一不可。在印度，僧侶都是以乞食為生的行人；他們在要打坐觀想的時

候避開世間的紛擾，退至幽靜的處所；因此，只要得到在家信徒的支持，他們就不像中國和日本的禪僧所做的一樣，從事任何卑微的工作。使得禪宗沒有墮入純粹的寂靜主義或知解活動（這正是或多或少落入佛教其他諸宗身上的命運）的，實在就是這種勞動的教訓。這種勞動的福音，除開心理學的價值不說之外，保持禪宗的健全，使它得以通過悠久的發展歷史而不致中夭，也是一種有效的因子。

且不論這種勞動的歷史意義爲何，百丈大師在使工作成爲寺院生活的主導精神時，他對人類的心理必然具有一種深刻的認識。他的「不作不食」❶這個觀念，不一定出於對生活經濟或倫理的評估。他的主要動機並不只是反對不勞而獲或坐享其成而已。實在說來，不吃閑飯，乃是一種美德，因此，自從佛教傳入以來，即有不少佛徒認爲，依靠他人的血汗和積蓄爲生，乃是一種奇恥大辱、極不體面的事；故而，百丈的目的，雖然，也許是在不知不覺中想出，但它的裏面卻也具有一種心理上的意義——儘管他曾公開宣稱：「不作不食」。他的目的在於使他的僧徒避開精神渙散或心靈發展失去平衡的陷坑，因爲，此係僧侶靜坐常見的一種偏差。

筋骨如果不爲追求精神的眞理而運用時，或者，心靈與肉體如果不能同時接受實際的考驗時，則其間的分離或失調就會形成不良的後果。禪的哲理既然是超越精神與肉體的二元論觀念，那麼，借用二元論的方式來說，它的實際運用，自然就是使得神經、肌肉、以及骨骼隨時隨地完

❶ 直譯的意思是：「一日不工作，一日不吃飯。」參見『帖撒羅尼迦後書』第三章第十節：「若有人不肯工作，就不可吃飯。」亞西西的聖佛蘭西斯（St. Francis of Assisi）以此爲其方濟會的首要規則，值得注意。

全服從心靈的指揮，而不是使我們有理由說：精神確已健全，但肉體尚未成熟。且不論這句話的宗教意義爲何，但從心理學上來說，這種情形的成因，係出於心身之間缺乏一種順利的溝通。除非雙手受過適當的訓練，能够習慣成自然地去做大腦要做的工作，否則的話，血液的循環便難以均衡地運送全身，某些部分便會產生壅塞的現象，此在腦部尤其顯然，通常叫做「腦充血」；而其結果便是：不僅全身狀況失調，就連心靈也會變得遲鈍或昏沉，致使內在的念頭猶如浮雲一般地飄動。如此，則一個人儘管外表上清醒，但內心裏却充滿了與生命眞相毫無關係的夢幻泡影。妄想是禪悟的大敵，學者如果將它視爲一種禪定，免不了要招致這種怨敵的欺騙。百丈大師堅持這種手工勞動，將禪救出了唯信主義以及虛幻妄想的陷坑。

除了上述種種心理學的考慮之外，還有一個道德教訓，是我們在評估百丈將勞動視爲禪修生活的一個必要部分所具的智慧時，不可忽視的一點。因爲，觀念或想法是否健全，必須以其實用的結果作爲最後的考驗。如果經不起這種考驗——這也就是說，如果不能用於日常生活、不能使人獲得持久的和諧、滿足、以及眞正的利益（自利以及利人），不論什麼想法或觀念，都算不上實際和健全。雖然，有形的力量不能作爲批判觀念價値的標準，但是，就觀念的本身而言，如果不能與生活打成一片，就沒有實際利益可言——縱使在邏輯上能够言之成理。這種情形，尤其是在禪的裏面，不能在實際生活上令人信服的抽象觀念，都無任何價値可言。信心須在實際經驗而非抽象概念之中求得才行；這也就是說，信心沒有眞正實在的依憑——除非是在吾人實際有效的生活之中得到考驗。精神上的肯定或「親證」應當涵蓋且高於理智上的判斷；這也就是說，眞理必須是在生活經驗之中證得的東西。懶散的夢想不是他們的事情——禪者們會如此主張。當然，他們也會靜坐，修習所謂「坐禪」❷的課程；因爲，他們要返觀勞動時所得的教訓。但是，他

們既然反對經常咀嚼某樣東西，也就將他們在靜坐時所得的觀照付諸實踐，藉以考驗其在實際場合的適當性。我有一個堅强的信念：禪，如果不是將信心放在實踐它的理念上面，早就淪爲一種純然昏睡和誘導出神的體制，而使中國和日本的大師所護惜的這整個家寶被當作一堆破爛予以拋棄了。

也許就是在這些原因支持之下，這種勞動或服務的價值觀念才被所有的禪徒視爲他們的宗教理想之一。毫無疑問的是，建立禪宗的中國人民所特有的精勤和實際，大大的助長了這個觀念。假如有任何一件事情被禪師們當作信仰的實際表現而加以極度的强調和堅持的話，實在說來，那就是服務他人或爲他人工作了；當然，並非大張旗鼓地去做，而是靜悄悄地，在不爲他人所知的情形之下去做。艾卡特曾說：「一個人在默想中取得的一切，必須在慈愛的當中傾瀉出去。」禪者也許會這樣說：「在勞動之中傾瀉而出，」亦即在工作之中積極而又具體的實現慈悲喜捨的宗旨。陶勒（Johannes Tauler, 1330~1361）以紡織、製鞋，以及其他家務作爲聖靈的賦能；勞倫斯修士（Brother Lawrence）以烹調爲聖事；哈伯特（George Herbert）寫道：

❷ 「坐禪」(Tso-ch'an) 一詞是由梵、漢兩種文字合成的佛教術語之一。Tso 的中文意思是「坐」，而 Ch'an 則是梵文 dhyāna 或巴利文 jhāna 的音譯——全部音譯應爲 ch'anna (禪那)，但爲求簡單起見，遂單取前面一個音節而略去後面一個。「坐禪」這個複合語，係由一個事實而來：禪那的修習，多半以盤腿打坐爲之。印度學者一直認爲這種姿勢是坐禪最好的方式。據日本某些醫生說，以這種姿勢習禪，可使全身的重心穩定地安置於身體的下部，而當頭部的充血情形一旦解除之後，全身的循環作用即可完全改善而使學者的心靈進入宜於契會眞理的情況。

依您的律法打掃房間的人，
使得這件工作和行動美善。

所有這一切，就其實際的一面而言，莫不皆可表現禪的精神。由此可見，所有一切的神秘家莫不皆是切合實際的人；他們絕不是完全沉迷於神聖事物或另一個世界、以致忽視日常生活的幻想家。一般人認爲神秘家都是夢想家，那是一種沒有事實根據的想法，應予糾正。誠然，從心理學上來說，在實際的心靈轉變與某種神秘主義之間，確有一種極其密切的關係；此種關係並不純是觀念上或玄學上的關係。一種神秘學如果眞實不虛的話，它的眞理，必然是一種實際的眞理，可從吾人的每一種活動證明它的本身，而更確實的，絕不是一種邏輯上的眞理，只可在吾人的辯證法中證明爲眞。一位被稱爲龐居士❸的禪家詩人如此歌頌道：

神通並妙用
擔水及搬柴！

二

❸龐居士是馬祖道一禪師的一位儒門弟子，他的妻子和女兒也是虔誠的禪者。一天，他自知入滅時至，對他的女兒靈照說：「視日早晚，及午以報。」靈照到屋外看了一下，立卽回來報告說：「日已中矣，而有蝕也！」居士出門觀看，靈照卽登父座，合掌坐化。居士返回見了笑道：「我女鋒捷矣！」於是更延七日，將頭枕在一位朋友的膝上逝去。

禪堂（the Meditation Hall-日文讀作"Zendō"，中文讀作"Ch'an T'ang"），就日本所見者而言，多半是一種長方形的建築物，大小不一，視所住僧侶多寡而定。位於日本鎌倉圓覺寺❹中的一座禪堂，長約六十五呎，寬約三十六呎，地板昇起於縱長的兩邊，寬約八呎，高約三呎，全堂中央留置一個空白的空間，作爲「經行」（sūtra-walking，日文讀作"kinhin"），中文讀作"chin hsing"）之用。每僧所佔榻榻米地面，以不超過一蓆（三呎寬，六呎長）爲限，打坐，參禪，以及夜間睡眠，皆在其上。每人的舖位，不論多夏，皆不超過一條大棉被的面積。僧徒沒有正規的枕頭——除了睡前以自己的東西臨時作成者外。但所謂自己的東西，幾乎等於沒有——只有袈裟和僧袍，經書數册，剃刀一把，鉢盂一組（上列各件，悉皆置於一隻約有十三吋乘三吋半大小的盒子裏面，出外參訪時，以一帶子繫於頸上，懸在胸前，隨身携帶，而這就是僧人的全部家當了）。「一衣一鉢，樹下石上」，是爲印度古代僧侶生活的生動寫照。與此相較，現代禪僧可說已有充分的供應了。雖然，這樣的需要也是減少到了最低限度，但是，不論何人，只要以禪僧的生活爲楷模，都不致不能去過一種簡樸、乃至至簡的生活。

佛敎認爲，佔有的慾望是凡夫較易陷入的最糟執着之一。實在說來，這個世間之所以變得如此悲慘，可說就是由於這種有所得的强烈貪慾所造成。正如人貪權力而强者總是欺制弱者一樣，人貪財物則貧富總是干戈相向。除非把這種貪得和執着的慾望連根拔除，否則的話，國際戰爭永遠不停，社會動盪永無了期。我們的社會，不能依照史初所見的那種基礎完全重建麼？難道我們不能希望遏止只是爲了個人發達或國家擴張而生的聚集財富和濫用權力的慾望麼？對於人間這種

❹ 這座具有歷史意義的寺院，不幸於一九二三年與其他許多建築一起被地震摧毀了。

荒謬已經絕望了的佛教僧侶，走向了另一個極端，甚至連合理而又清淨的人生享受也都完全割捨了。然而，禪僧之將全部財物置於一隻小小的盒子之中，却也是他們對於現前的社會秩序所作的一種無言的抗議哩！——雖然，直到現在爲止，還沒有什麼效果可見。

就以此點而言，讀讀大燈國師（一二八二～一三七七）留給門人的遺誡，也許不無益處。他是日本京都大德寺（一三二六）的開山祖師，據說，他在短短的一生（享年只有五十五歲）裏，曾以三分之一的壽命，在五條橋下的低層社會中乞食，進行各種卑微的工作，受到當時所謂的高尚人士的鄙視。他對當時大多數佛教僧侶所過的那種富裕、體面而又受到高度敬重的寺院生活，不但沒有放在心上，就是對於他們那些表面虔誠和聖潔的行爲（那只有證明他們的宗教生活非常浮淺）也沒有給予太多的注意。他留心的是至簡的生活和至高的思想。他的「遺誡」約如下引：

汝等諸人，來此山中，爲道聚頭，莫爲衣食：有肩無不著，有口無不食。只須十二時中，向無理會處究來究去！光陰如箭，莫雜用心，看取！看取！

老僧行脚後，或寺門繁興，佛閣經卷縷金銀，多衆熱鬧；或誦經諷咒，長坐不臥，一食卯齋，六時行道。直饒恁麼去，不以佛祖不傳妙道掛在胸間，撥無因果，眞風墜地，皆是邪魔種族也！老僧去世久矣，不許稱兒孫！

或有一人，綿蕝野外，一把茅底（一把茅草蓋成的茅庵或茅棚），折脚鐺（折了脚的鍋爐）內煮野菜根喫過日，專一究明己事，與老僧日日相見，報恩底人也。誰敢輕忽？勉旃！

勉旃！❺

在印度，一旦過了中午之後，僧侶就絕對不吃東西了。他們一天只吃一餐，因爲他們的早餐不同於英國人或美國人所用的那種早餐，實際上算不得一餐。禪僧亦然，過了午後也不吃東西。但在中國和日本，風土的需要亦不可忽視，故而亦可吃些東西；但是，爲了減低良心上的不安，他們稱晚餐（或點心）爲「藥石」（意在治療「飢腸」或「飢病」而已）。天尙未亮，黎明前所吃的早餐，只是稀飯或麥粥和鹹菜或醬菜（「漬物」）而已。

在上午十點鐘食用的主餐，是米飯（或米與大麥合煮的飯），菜湯，和醃菜。到了午後四點鐘，他們只吃午餐的剩餘——不另煮飯。除了應大戶施主之邀或受到特別待遇之外，他們一年到頭都吃上面所述的東西。守貧和簡樸是他們的座右銘。

然雖如此，但我們不可將苦行或禁慾主義視爲禪的理想生活。就禪的究極意義而言，它既不是苦行或禁慾主義，亦不是其他任何倫理或修身主義。假如它看來好像主張抑制之論或提倡無著之說的話，此一推定的事實亦只是表面看來如此而已；這是因爲，禪，作爲佛教的一宗而言，自然或多或少承受了印度佛教修持上的某些可厭之處。但僧侶生活的中心意念，並非浪費，而是盡量利用所得到的東西，而這也是整個佛教的精神。實在說來，理智作用，想像能力，以及其他一切心靈功能，乃至吾人週遭的一切物品，包括吾人的肉身在內，莫不皆可展開和强化作爲精神實質的最高力量，並不只是滿足我們個人的貪心或慾望而已，因爲就後一點而言，這也是會侵犯、

❺ 與此遺誡作者具有某種關係的寺院，多在上堂或提唱之前讀誦這篇遺文。

乃至傷害到他人所有的權利的。此係支持僧侶生活的簡樸和守貧原則的部分內在意念。

三

由於僧侶飲食儀式中具有禪所特有的東西，不妨在此做一個簡略的描述。

用餐時間一到，鑼聲一響，僧侶便從禪堂走出，各自持鉢，依序進入餐室。班首鳴磬一聲，大家即行就坐，將鉢盂（木製或紙造，並加護漆，每套四或五件，互相疊合一起）放下。就在放置鉢盂而服務的侍僧裝添菜湯和米飯之時，他們諷誦『般若波羅蜜多心經』❻，接着誦念「五觀偈文」：

一、解功多少，量彼來處；
二、忖己德行，全闕應供；
三、防心離過，貪等爲宗；
四、正事良藥，爲療形枯；
五、爲成道業，應受此食。

❻ 我必須在此一提的是：念罷『心經』之後，須念如下所列的佛菩薩名號：一、清淨法身毘盧遮那佛；二、圓滿報身盧舍那佛；三、千百億化身釋迦牟尼佛；四、當來下生彌勒尊佛；五、十方三世一切諸佛；六、大聖文殊師利菩薩；七、大行普賢菩薩；八、大悲觀世音菩薩；九、諸尊菩薩摩訶薩；以及十、摩訶般若波羅蜜。

誦罷「五觀偈文」之後，接着思念佛教要義，並誦「三匙之偈」：

一口為斷一切惡；
二口為修一切善；
三口為度諸衆生；
有情皆共成佛道。

誦念至此，他們已經準備妥當，就要舉箸取食了，但在實際取食之前，還會想到十方三世一切鬼神，因此，各人皆從鉢中取出米飯七粒，施與那些目不可見的衆生，並念「施食偈文」云：

汝等鬼神衆，我今施汝供。
此食遍十方，一切鬼神共！
唵，穆力陵，娑婆訶！

食時一片寂靜。鉢盂輕輕取放，沒有人吭聲，更沒有人交談。對於僧侶而言，飲食是一種嚴肅的事情。待到需要添飯時，便將兩手合起，置於胸前；服務的僧人見了，便携着「飯櫃」（飯桶或飯盆）前來，坐下在需要添飯者的前面；後者拿起鉢盂，先以一手在底部輕輕抹過，然後遞給侍者。這樣做的意思，是表示將可能沾在鉢上的污穢拭去，以免弄髒侍僧的手。侍僧將飯添入鉢中時，食者雙手合十，等到添至需要的飯量時，即輕輕搓動兩手，表示「够了，謝謝你！」

食畢之後，一物不剩。他們吃完所添的飲食之後，立即「收拾殘餘」。這就是他們的信仰。通常添四次飯後，這餐飲食便告一個段落了。班頭敲響木梆，侍僧便將熱水提來，讓每一個人取一大鉢水，以便將大小鉢盂一起洗淨，並以各人所帶的一塊布加以擦拭。接着，便由侍僧提着木桶繞場一週，收取洗鉢之後的臢水❼。各人疊起鉢盂，再度收藏起來，並誦「食畢偈文」云：

飯食已畢色力充，威震十方三世雄。
回因轉果不在念，一切衆生獲神通！

至此，餐桌上面，除了食前施給鬼神的飯粒之外，可說又如未食以前一般地空無一物了。木梆再度響起，衆僧表示謝意之後，仍如進入時一樣，依序魚貫走出食堂。

四

他們的勤勉是衆所週知的事實，逢到不在室內研習的日子，到了早餐之後不久（夏季約在清晨五點半，冬季約在上午六點半），通常，他們不是到院子裏打掃清潔，就是到附近的村落中乞食，或到屬於禪堂的田間耕作。他們將禪院的裏裏外外，都整理得乾乾淨淨，有條不紊。有時，我們說，「這裏好像禪院一般」，這話的意思是指：這個地方收拾得實在太整潔了。行乞時，他

❼ 侍僧持着收取臢水的水桶繞行餐桌時，大衆復誦「洗鉢偈文」云：「以此洗鉢水，如天甘露味，施與鬼神衆，悉令獲飽滿！唵，摩修囉細，娑婆訶！」

們往往要走若干里的路程。一般而言，大凡禪堂，都有一些施主的支持，而禪僧們前去拜訪，都會得到白米或蔬菜的供應。我們常在鄉村的路上看到他們推着一輛木車，上面裝載着許多南瓜或地瓜。他們像一般勞工一樣辛勤工作。他們有時亦到林中檢取木柴或引火燃料。並且，他們對於農事亦略有所知。他們既以這些方式維持本身的生活，自然也就身兼農夫、勞工，以及技工了。因爲，他們往往在建築師的指導之下建築他們自己的禪堂。

這些僧侶是一種自治團體。他們有自己的廚司，監督、經理、執事、司儀，等等，在百丈時代，此等職位似乎曾有十個之多，但因他親手釐訂的清規已經散失，詳情究竟如何，而今也就不甚瞭然了。老師或禪師是禪堂的靈魂，但他對於禪堂的管理事務也沒有直接的關係。此等工作留給了這個社團的資深成員，而這些成員的爲人多半已經受過多年的考驗。一旦談到了禪的原理，人們也許會因對他們那種深密的玄理大感意外，因而想到這班僧侶是怎樣一種嚴肅不苟、板着面孔、忘懷世俗的思想家集團哩！但在日常生活中，他們却跟從事勞動的普通的凡夫一樣，但他們快快樂樂的互相協助，絕不輕視一般知識分子所不屑的任何工作。百丈禪師的勞動精神可在他們身上見出。

不僅是一般的僧侶都要勞動而已，卽連禪師本人，也要參與其中。此係百丈的遺意，不分階位，一律平等，互助合作。因此之故，老師經常與弟子一起耕田、種樹、除草、採茶，以及從事其他一切勞動工作。禪師們往往利用工作的機會教導他的門人，而弟子們亦頗能够領略老師的啓導。

某次趙州正在院中掃地時，一名學者前來問道：「和尙是大善知識，爲甚麼掃地？」趙州答云：「塵從外來！」又問：「既是清淨伽藍，爲什麼有塵？」趙州答云：「又一點也！」⑬

趙州在南泉作爐頭（伙夫），某次，正值大衆在園中擇菜時，他在僧堂裏大叫道：「救火！救火！」大衆一起趕到僧堂前面，他却將僧堂門關起，說道：「道得卽開門！」大衆不知如何回答。但他的老師南泉，却將鑰匙從窗中拋了進來，趙州見了便開門。

大衆正在鋤地時，一僧碰巧將蚯蚓斬爲兩段。於是請問老師長沙景岑云：「蚯蚓斬爲兩段，兩頭俱動，未審佛性在哪頭？」長沙答云：「莫妄想！」僧云：「怎奈動何？」長沙答云：「會卽風火未散。」子湖與勝光在園中工作時，亦發生了同樣的事情，於是勝光問他的老師子湖云：「某甲今日钁斷一條蚯蚓，兩頭俱動，未審性命在哪頭？」子湖提起钁頭，向蚯蚓左頭打一下，右頭打一下，中間空處打一下，一言不發，擲下钁頭，便歸方丈。

某日，大家到園中工作，臨濟走在後面，他的老師黃檗回頭見他未帶工具，於是問他：「钁頭在什麼處？」

臨濟答云：「有一人將（拿）去了也。」

黃檗云：「近前來，共汝商量個事。」

臨濟近前，黃檗豎起钁頭云：「只這個，天下人拈掇不起！」

臨濟就手奪過钁頭豎起云：「爲什麼却在某甲（我臨濟）手裏？」

黃檗云：「今日大有人普請！」（今日有人要做一件大大的工作！）說罷，掉頭便回去了。

又有一次，大家正在田間工作，臨濟見黃檗走過來，便拄着钁頭而立。黃檗見了問道：「這

❽ 這個關於「塵」的問題，使我們想到了柏克萊（Berkeley）的話：「我們剛才惹起一粒塵埃，而後却說我們視而不見。」

漢困耶？」

臨濟云：「钁也未擧，困箇什麼？」

黃檗聽了便拿棒要打臨濟，臨濟接住棒一推，將他的老師推倒在地。

黃檗喚維那云：「扶我起來！」

維那近前扶起云：「和尙爭（怎）容得這瘋癲漢無禮？」

黃檗剛一站起，擧棒便打維那。

臨濟钁地云：「諸方火葬，我這裏一時活埋！」

潙山和仰山師徒在田間採茶的故事，已在前面一篇文章中說過了。實在說來，禪宗史傳中，像這裏所引，用以擧示禪師們如何抓住每一個機會訓練弟子的公案，多得眞是不勝枚擧。有關日常生活的這類事情，儘管表面看來微不足道，但一經禪師點撥之後，便有了無窮的妙意。不論如何，這些「問答」總是非常令人信服地擧示了古代禪院生活的整個趨向，說明了勞動服務的精神如何澈底而又諧和地與高深的精神思惟打成一片的情形。

五

禪僧們就是這樣隨處開發他們的智能。他們得不到文字上，亦即形式上的敎育。因爲，這種敎育，多半要從書本上和抽象的思惟推理中求之。但他們所得的訓練和認識，不但實際，而且有效；因爲，禪堂生活的根本原則，就在「以做爲學」或「在工作中學習」。他們輕視所謂的軟性敎育，認爲那是「嚼飯喂人」的事情。據說，母獅生了幼獅，過了三天之後，就將牠的子女推落懸崖之中，看看牠們能否爬回牠的身邊；凡是經不起這種考驗的小傢伙，牠就不再理會。不論此

說是否屬實，這却是以種種似是不太仁慈的手段對待學僧的禪師所要達到的目標。學僧們既無足夠衣服好著，亦無足夠的飲食好食，更無足夠的時間好睡，而尤甚於此的是，他們却有大量的工作要做——修行的功課與勞動的工作。

外在的需要與內在的志向，如能調配得宜，最後必將造就優秀的角色，在禪與實際生活事務上均皆受到良好的訓練。這種獨特的教育制度，如今的每一個禪堂雖然仍在奉行，但在一般的教育界中還是不很清楚，縱使是在日本，也不例外。而現代的商業主義潮流，却毫不容情地侵犯每一個乾淨的角落，在唯物主義的汚穢波濤衝擊之下，禪的這座孤島，要不了多久，恐怕也要跟其他種種東西一樣遭受沒頂的命運了。如今的禪僧，對於歷代祖師的那種偉大精神，已經開始不甚瞭解了。雖然，寺院的教育方面仍有一些可以改進的地方，但是，如果要使禪的生命延續下去的話，它那高度的宗教情操和崇敬的情感就非加以保存不可了。

從理論上來說，禪的哲理不但超越整個推理的範圍，而且不受二分對待的規則所限。但是，這是一個很易令人滑到的地方，不能挺胸而過的人不知凡幾；而當其一旦吃交之後，結果往往不堪設想。跟中世紀的若干神秘家一樣，禪徒亦可因失去自制之力而變成放浪之人。不但歷史可以爲此作證，就是心理學亦不難說明此種墮落的歷程。因此，某位禪師這才說道：「一個人的理想不妨與毘盧遮那（最高的神性）之頂等高，但他的生活却須至謙至卑，乃至能夠屈膝於嬰兒的足前。」這話的意思是說，「凡是想得第一的人，不但要在衆人之後，而且要作衆人之僕。」因此之故，寺院的生活不但要有精確的調節，就是所有的細節，亦得朝向絕對服從上面所述的精神方面推進。謙卑，守貧，以及內在的貢獻或聖化——所有這些禪的理想，都是使得禪者沒有落入中世紀道德廢除論窠臼的有力因子。由此可見，禪堂的訓練在禪的教學及其在日常生活中的實際運

用方面擔任了多麼重大的任務。

唐代的鄧州丹霞天然禪師，某次路過位於首都的慧林寺，適值天氣嚴寒，無以取暖，遂取寺中木佛燒之。管理寺院的院主見了，頗為生氣地訶責道：「何得燒我木佛？」

丹霞以杖子撥灰作搜尋狀云：「吾燒取舍利⑨。」

院主責問云：「木佛何有舍利？」

丹霞立卽答道：「既無舍利，更取兩尊來燒！」

據說，這位院主因了斥責丹霞的表面不敬而遭到鬚眉脫落的果報，而佛陀的責罰却未降到丹霞的身上。

雖然，我們也許會懷疑這件事情的歷史性，但它不僅是一個著名的公案，而且，所有的禪師都一致同意，這位貌似瀆佛的丹霞却有頗高的禪境。後來，有僧請問一位禪師：「丹霞燒木佛，意旨如何？」

這位禪師答道：「寒卽爐邊取暖。」

又問：「有過無過？」

禪師答云：「熱卽竹下乘涼。」

關於這則公案，我禁不住要引另一個評語，因為此係學禪的一個最有意義的課題。丹霞的弟子翠微無學禪師，設供供養羅漢（也許是木刻羅漢吧？）時，有僧上前問道：「丹霞燒木佛，和尚為什麼供養羅漢？」

⑨ 所謂「舍利」，是一種不可破壞的東西，多為透明的水晶體，見於聖者火化之後的遺體之中。

翠微答云：「燒也燒不着，供養亦一任供養。」

又問：「供養羅漢，羅漢還來也無（麼）？」

翠微答云：「汝每日還喫飯麼？」

其僧無語，翠微咄云：「少有靈利的！」

且不論丹霞的功過如何，從純粹的禪的觀點來說，可以確定的一點是，像他這樣的行爲，大凡虔誠的佛敎徒，都會視之爲褻瀆而極力避免的。由於對禪尙未獲得澈悟的人，也許會假禪的名義去爲非作歹，罔顧一切，因此之故，禪院這才訂有嚴格的規定，絲毫不苟。

明代的雲棲祩宏，某次寫了一册討論比丘十種善行的書，一位自許甚高的僧人問他：「吾法一塵不立，十善何施？」（「還寫此書作麼？」）

雲棲答云：「五蘊紛紜，四大叢沓，何謂無塵？」

其僧進云：「四大本空，五蘊非有。」

雲棲給他一掌，云：「學語之流，如麻似粟！未在，更道！（「汝尙未到，另下一語來看！」）」

其僧無對，艴然而起，而這位大師却微笑着說：「蔽面塵埃，子何不拭？」

就以習禪而言，透澈的悟力須與深切的謙遜並駕齊驅纔行。

且讓我以一名新到進入禪堂之前的經歷，作爲敎導謙遜的例子。新到也許已經依照規定帶了資格證明文件和前述各項僧侶必須用品，但禪堂執事將不會就這樣輕易讓他入夥。通常，他們都會找些藉口，不是對他說該堂已經客滿，就是對他說他們財源不足，無法接受新人。這位新到如果就此知難而退的話，他就找不到入學之處了，不僅不能進入他最初所選的那座禪堂，即連其他任何禪堂也都無法進入了。因爲，不論到哪裏，他都會吃到同樣的閉門羹。假如他果眞要學禪的

話，他就不應被此類的藉口難倒。

那麼，究該怎麼辦呢？假如他堅持不懈、百折不撓的話，他會坐下在入口處的門廊上，將頭擱在他所攜帶的小盒子上面，沉着而又耐心地在那兒等待着。有時候，在晴朗的早晨或午後，會有一道强烈的陽光照射在他身上，但他繼續保持着這種態度，不爲所動。到了午餐時分，他可以請求准許，進入用餐。這是可以容許的，因爲，大凡佛敎寺院，對於遊方僧人，都不會拒絕供給食宿的。但吃罷之後，他得再度回到門廊上面，繼續他的申請姿態。沒有人理他——直至夜晚來臨，到他請求住宿之時，這也像午餐一樣，得到允許，而他便脫下行脚所穿的草鞋，把脚洗個乾淨，由引導者帶入留宿的房間，但在多數情形下，他也許沒有舖蓋可用，這是因爲，一般認爲，作爲一名禪僧，當在深三昧中過夜。因此，他整夜正襟危坐，好像在專究一則公案⑩一般。到了次日清晨，他仍如頭一天一樣，回到大門廊下，恢復以前的姿態，現出懇求准許的樣子。如此週而復始，也許要經三天、五天、乃至七天的時間。禪堂的當局者們，就這樣毫不循情地考驗着這位新到的耐性和謙遜，直到最後終於爲他的懇切和堅毅所動，才嘗試着讓他加入他們。

這種歷程如今已經有了形式主義的成分，但在此事尚未成爲純粹老套的古代，新到僧人確有一段够受的時間，往往被强拉活拖地被趕出山門之外。我們可在古代大師們的傳記中讀到比這還要無情的冷酷待遇。

⑩ 所謂「公案」，係供學者參究求決的一種問題。其所以有此名稱的原因，乃因它是一種「公共案例」，可以用來審斷學者悟處的眞假和程度。此詞早於唐代禪宗初期即已採用。所謂的「古則」或「問答」，通常亦作「公案」運用。關於此點，這部「論叢」的第二系列已有專章討論，此處不贅。

禪堂運用軍訓一般嚴格的生活管理規則，使得禪僧養成謙下、服從、樸實、以及懇切等等的美德，若非不分彼此地仿效古代大師的突出範例，就是生吞活剝地實踐性空哲學的上乘教說，例如大乘經典般若部類所闡述的教理。對於這種生活的大概情形，我們在前面描述餐飲的儀式時，已經窺見一斑了。

六

在寺院生活中，有一個時期，專門用以修持，除了絕對需要的事情之外，不插入任何勞務的工作。這個時期叫做「接心」（日文讀作 Sesshin ，中文讀作 Che-hsin⑪），為期一週（中國俗稱「禪七」或「打七」——譯者），在「夏季安居」（四月至八月間）與「冬季安居」（十月至次年二月）期間舉行，每月一次。所謂「接心」，含有「攝心」、「收心」或「專心」辦理一件事情的意思。在此「接心」（有時稱「大接心」）期間，學僧的生活大多在禪堂之中度過，不但起身的時間要較平常為早，而且打坐的時間亦要延至深夜。在此期間，每天要上一堂課（「上堂」），所用的教本為最流行的『碧巖集』和『臨濟錄』，此二者被視為臨濟宗的基本教科書。「臨濟錄」是臨濟宗的開山祖師臨濟義玄的傳教語錄，而『碧巖集』則如已在別處提過的一樣，乃是一本附有評述和偈註的百則「公案」或「題旨」選集。不用說，可用於此種場合的禪籍尚有

⑪「接心」一詞，不知起於何時。此語不見於「百丈清規」，亦非始於中國，而是出於日本，也許是在白隱之後。「接心」多在僧侶不外出雲遊，祇在寺院裏面專心習禪的「安居」期間舉行，是習禪最為密集、最為用功的時候。

其他多種。對於一般讀者而言，此類的典籍可說是一種「以僻解僻」(obscurum per obscurius)的讀本；等他聽過了一系列的講述之後，仍然如墜五里霧中，連邊也摸它不着。這倒不一定是因這些讀物深奧難解，而是因爲讀者對禪的眞理尙未契入。

這是一種非常嚴肅的課程。開始之前必須鳴磬恭請老師，直到老師進入舉行「提唱」⓬的地方。而在老師向佛陀及其先師上香的當中，僧衆則念誦一種名爲「大悲呪」的「陀羅尼」⓭。由於此呪只是梵文原本的一種中文音譯，只是念誦並不產生任何可解的意義。以此而言，呪文的意義也許無關宏旨；相信它的裏面含有某種消災降福、有利清修的東西，也就够了。更爲重要的是誦念的方式。它那種單調的韻味，配以一種名叫「木魚」的節拍，可使聽者對於卽將上演的戲劇產生一種期待的心情。大衆念陀羅尼（三遍）之後，通常要復誦本寺開山祖師所留的「遺誡」。如今的某些寺院往往吟誦白隱禪師的「坐禪和讚」。下面所引，便是白隱禪師與夢窗國師⓮遺作

⓬ 所謂「提唱」，「提」卽「提起」、「提示」或者「舉示」；「唱」卽「列舉」、「溫習」，或者「複述」。可知「提唱」卽是在大衆面前復演一位宗師的敎示，故而或多或少有些生動的展示，並不祗是解釋或評述課文而已。

⓭ 「陀羅尼」(Dharāni) 是個梵文術語，係由字根 dhri 變化而來，意爲「總持」、「能遮」。在佛教用語中，它是感歎語的一種串集，有長有短，但皆不可譯爲其他語言。因此，當僧侶們在寺院中(例如在中國和日本的寺院中誦讀此種語句時，它的意義便不甚可解，但學者相信，它的裏面「含有」不可思議的功德，具有不可思議的力量，故而可以驅邪降福。到了後來，陀羅尼便與「曼怛羅」(Mantrams——意爲眞言、神呪、秘密語) 混在一起了。

⓮ 夢窗國師，係日本京都天龍寺的開山祖師，有「七帝之師」(Teacher of Seven Emperos) 之稱 (1274～1361)。

的譯語，後者的「遺誡」可說是最流行的文章之一。

夢窗國師遺誡

我有三等弟子，所謂：猛烈放下諸緣，專一究明已事（自己的精神事業），是爲上等；修行不純，駁雜好學，謂之中等；自昧已靈光輝，只嗜佛祖涎唾，此名下等。

如其醉心於外書、立業於文筆者，此是剃頭俗人也，不足以作下等！矧乎飽食安眠、放逸過時者，謂之緇流耶？古人喚作飯囊衣架！既是非僧，不許稱我弟子、出入寺中及塔頭！暫時出入尚且不容，何況來求掛褡乎！

老僧作如是說，莫言欠博愛之慈，只要他知非改過，堪爲祖門之種艸耳！

白隱禪師坐禪和讚

衆生本來是佛，猶如水之與冰；
離水無冰可得，生外何處覓佛？
衆生不曉道近，遠處尋求可惜！
譬如身居水中，向人哀叫口渴！
一似富家之子，迷於貧里乞食！
六道輪廻之因，自迷愚癡闇路；

不離愚癡闇路，何時得脫死生？
說起大乘禪定，至再稱歎不足。
布施持戒諸度，念佛懺悔修行，
以及其他諸善，莫不皆歸其中，
縱只一座之功，無量罪業消融；
惡趣無處可討，淨土卽在目前。
若有恭敬之心，一回聞之於耳，
復加讚歎隨喜，定然獲福無窮！

如此返觀自己，直證自性之理；
自性卽是無性，卽得離諸戲論！
因果一如門開，直道無二無三。
相於無相之相，來去如如不動；
念於無念之念，步步皆聞法音。
三昧無礙空濶！四智圓明月澄！
此時復有何求？寂滅既已現前，
當處卽是蓮邦，此身卽是佛身！

此種禪講每次為時約有一個鐘頭，與一般宗教講述大為不同的是：既然不加解說，更不提出研討、辯駁、以及論證。一般認為，老師在此的工作，只是以言語複述教本之中所處理的課題。此講告一段落之後，大衆卽行複誦「四弘誓願」三遍，完了卽行各還本處。「四弘誓願」的全文如下：

衆生無邊誓願廣！
煩惱無盡誓願斷！
法門無量誓願學！
佛道無上誓願成！

七

在「接心」期間，除了上面所述的講課之外，尚有一種名為「參禪」（sanzen or san-ch'an）⑮的活動。所謂「參禪」，狹義地說，就是入室叩見老師，呈示對於某個公案參究所得的見解，請求老師做一次嚴格的甄試，並加指示。在平常的日子裏，學僧平均每天參見老師兩次，

⑮ 所謂「參禪」，直譯的意思是「參究或習禪」。此係此詞在今日日本的通俗用意，但除了這個一般用意之外，尚有一個特指的意思，那就是本文此處所取的意思。

但在「接心」期間，每天要見老師四或五次之多。此種「參禪」的活動，並非公開舉行⑯；學者必須個別進入老師室中，以一種非常正式、非常嚴肅的方式進行問答。學僧在入室之前，必須五體投地，連叩三拜；然後才能起立，兩手合十當胸，進入室中；而當他到達老師跟前坐下之時，仍須再行叩頭一次。學者一旦入室之後，一切世俗的老套即須省卻。從禪的觀點來說，如有絕對必要，彼此掌摑，乃至棒擊，亦無不可。到了此時，唯一關注的事，乃是以至誠之心舉示禪的眞理，其他種種，皆屬次要。因此之故，這才非常注重儀式。問答完畢之後，仍如入室之時一樣，行禮如儀，而後退出。每次「參禪」，如以三十人計算，大約需要九十多分鐘的時間，因此，對於主持的禪師而言，這也是一個極爲緊張的時辰。每天如此來個四、五次，對於禪師本人而言，如果沒有健全的體魄，倒也是一種令人難耐的考驗哩。

作爲一位禪師，就其對禪的認識而言，當然非有絕對的信心不可。但是，學僧如有足夠的理由懷疑老師的能力，却也不妨在「參禪」的時候來一個當面解決。由此可見，此種「呈見」的事情，對於雙方而言，都不是一種閒玩的兒戲。實在說來，這眞是一件極其嚴肅的事情，也正因爲如此，禪的訓練才在它的哲學意義之外另有一種重大的德育價值。欲知此事究有怎樣的嚴肅性，也許可從日本現代禪之父白隱慧鶴參見正受老人的經過見出大概。

某個夏日的黃昏，白隱向他那正在遊廊上面乘涼的老師呈其見解，而他的這位老師却向他喝

⑯ 在從前，這本是一件公開的事，所有的問答大都在大衆面前進行，就像『百丈清規』中所述的一樣。但是，到了後來，種種不當的弊端，例如純粹的形式主義，學嘴學舌的模仿，以及其他許多沒有意義的胡鬧，悉皆跟蹤而至。因了這個原故，到了現代，大凡「參禪」的活動，一律私下或個別舉行——除了在些某正式的場合之外。

道：「放屁（胡說）！」白隱聽了，亦大聲而且語帶嘲諷地回嘴道：「放屁！」但他的老師一把將他抓住，打了他一頓，然後將他推出遊廊之外。那時雨季剛剛過去不久，因此，這使可憐的白隱在泥水之中打了一個翻滾，隔了好一會工夫，才喘過氣來，起身，恭恭敬敬向他的老師叩首，但他的老師却向他罵道：「這個鬼窟裏的死禪和！」

又有一天，白隱認爲他的老師不知他對禪的認識究有多深，因此決定要跟老師來個對決。時間一到，白隱立卽入室，拿出他的渾身解數，要與老師一較高下，並拿定主意：這回絕對寸步不讓。老師極爲震怒，終於將他抓住，打了幾掌，再度將他推出廊外。他跌落在數尺之外的石牆下面，呆了好一陣子。老師俯視着這個可憐的傢伙，對他哈哈大笑了一陣。這使白隱清醒了過來。他爬將起來，出了一身冷汗。但他的老師還不放過他，仍像以前一般罵道：「這個鬼窟裏的死禪和！」

白隱變得非常絕望，很想離開這位老師。一天，當他正在村中行乞時，一件意外的事情⑰忽然開了他的心眼，使他澈見了一直未曾親見的眞理。他可眞是喜不自勝，立卽帶着極度得意的心情走了回來。他尚未跨進大門，他的老師就看出了他的變化，立卽向他招手說道：「今天有什麼

⑰ 他在沿門托鉢的時候，來到了一戶人家，而那戶人家有位老太太，硬是不肯給他任何施捨，但他却一直站在那家門口，就像根本沒有聽到對方說些什麼似的。實在說來，他的心已經完全集中在他當時所最關切的一個話頭上了。那位老太太以爲他只管我行我素，完全不理會她的意思，因此十分生氣，便舉起正在掃地的掃把狠狠打了他一下，叫他趕快滾開。這一掃把打得很重，不但打破了他的斗笠，連斗笠下面的人也被打倒在地上了。他倒在那裏好一會工夫，等到他清醒過來時，所有的一切都在他的眼前變得清楚而又透明起來了。

好消息帶回家來？快進來！快進來！」白隱將那天所經驗到的情形一五一十地告訴了他的老師。他的老師慈和地撫摸他的肩頭說道：「現在你會了，你現在會了！」自此以後，白隱就沒有再挨駡過。

這就是這位現代日本禪之父所必須接受的磨煉。正受老人一把將他推倒在石頭牆跟下面，那是多麼可怕的作法！但當這名弟子經過這許多折磨而一旦澈悟自性之後，這位老師又是多麼地慈愛！禪的裏面是沒有溫溫吞吞、不冷不熱的東西的。它期待我們一直透入眞理的深處，但是，除非我們避開知解等等的一切外殼，回過頭來返觀毫無遮攔的自性，否則的話，怎麼也不會掌握到禪的眞理。正受老人所摑出的每一個巴掌，各各打落白隱的一分虛飾。我們全都活在多層的包裝紙中，而這與我們的根本自性却無任何關聯。因此，禪師們爲了要使我們得見我們的根本自性，使我們澈悟自己的本來面目，這才採用看來好像很不人道的手段。但是，就以本例而言，學者對禪的眞理，以及對老師的澈悟，都要有百分之百的信心才行。缺乏此種信心，那就等於不相信自己具有這種精神的潛能。因此，臨濟大師這才吼道：「少信根人，終無了日！」又云：「若人不信，徒勞百年！」

八

在禪堂的生活中，沒有像學校教育那樣固定的畢業期限。對於某些人而言，甚至要寄居二十年的時光，才能結束其在禪堂的學業。不過，如有中等根基，加上堅韌不拔的毅力，可在十年的時間之內，透入禪宗教學的每一個細微之處。

但是，在人生的每一個瞬間實踐禪的原則，亦即完全浸淫於禪的精神之中，則是另一回事。

就以此點而言，即使把一輩子的時光都奉獻上去，也許還嫌不够哩！因爲，據傳，從某一方面來說，縱然是釋迦牟尼和彌勒他們本身，至今仍在自修之中哩。

作爲一位完全合格的禪師，只是領會禪的眞理，仍是不够的。他必須通過一段名叫「長養聖胎」的時期才行。「長養聖胎」這個術語大概是出於道教，就其在今日禪中的廣意而言，就是過一種「行解相應」的生活。作爲一名禪僧，在一位禪師指導之下，就算終於徹底了知了禪的所有奧秘，但這種了知或多或少仍是一種知識的解悟——儘管那是最高意義的了知，亦然。他必須在實際生活中，與這種解悟完全打成一片，結爲一體，融洽無間才行。若要達到這個目的，他必須去做更深一層的進修，因爲，他在禪堂裏面所得的一切，只是求得一個指標而已，因爲，那是他不得不全力以赴的事情。但是，到了這個時候，如果繼續留在禪堂，亦非必要。正好相反的是，他必須與世間作眞正的接觸，讓他的知識解悟接受更進一步試煉。這種「長養」的工夫，並無一定的規則可循；人人際遇不同，不妨各適其適。他既可以退入深山僻谷，去過一種孤絕的隱居生活，亦可進入「鬧市」之中，積極參與世間的各種活動。據傳，六祖離開他的老師五祖之後，就曾混在山地同胞之間，歷時十五年之久；直到出山偶聽印宗法師講經，一直不爲世人所知。

南陽慧忠國師，在南陽山谷居住四十年的時間，不曾下山。但他的梵行已爲遠近所知，在皇帝的懇切請求下，他才離開他的茅菴，到首都敎化衆生。潙山曾在山野度過多年的時光，與猿猴和麋鹿爲友，以野生果實爲生。但他不僅終於被人發現，並在他的菴居之處建立巨寺，使他成了一千五百禪僧的大導師。京都妙心寺的開山祖師關山，曾經隱居美濃的鄉野之間，爲村民做工人所做的活兒。沒有人知道他是老幾，直到有一天，一件意外使他曝露了身分，而朝廷這才堅持要

他到首都創建寺院⑮。白隱曾到駿河一所荒廢的寺廟當住持，而這座寺廟便是他在人間的唯一產物。我們可從下面所引的一篇文字構想它的荒廢情形，「由於沒有屋頂，夜間星光可以直透。地板亦無，落雨時，如果有事須到佛殿，必須戴上雨帽，穿上高跟木屐。廟中財物皆在債主手中，僧用之物皆已押給商人。」——而這就是白隱一生事業的開端。

著名的例子尚有許多，禪宗史傳中隨處可見。但他們之所以如此做，目的不在實行苦行，而是「長養」個人的德性——正如人們所適當地指稱的一樣。門廊上面有許多蛇蝎窺伺着，你如果不將牠們完全踩住，牠們就會擡起頭來，使你苦心建立的德育大廈傾於一旦。道德廢棄論也是一大陷阱，禪者必須時加戒備，小心提防。因此，故有「長養」之教。

九

從某些方面看來，禪堂所行的這種教育，可說已經不合時代要求了。但是，與它相關的若干指導原則，例如生活的簡化，時光的珍惜，獨立的自主，以及人們所說的「陰德」，都是可以用於任何時代的指標。尤其是最後一項，是禪修的最大特色之一。所謂「陰德」，就是行善而不求聞達，不但不希望要他人知道，連自己也不要掛在心上。基督徒也許可以稱這種德行爲行使「您的意旨」。一個孩子滅頂了，我跳下水去，他便得救了。行所當行了，心無所繫。我走了開去，不再回顧。一片白雲飄過了，天空恢復湛藍，空濶依舊。禪家稱此種行爲爲「無功用行」，好比「擔雪塡井」，不求任何回報。

⑱ 關於他的老師大燈國師的生平，已在別處提及了。

此係「陰德」的心理的一面。如從宗教的一面看來，則是對這個人間抱持恭敬和感激之情，好像要以一肩擔負天下的罪惡一般。一位老婆婆請問趙州禪師：「婆是五障之身，如何免得？」趙州答云：「願一切人生天，願老身永沉苦海！」（查『古尊宿語錄』此句爲：「願婆婆永沉苦海！」——譯者）這就是眞正禪者的精神。此外還有一個公案，可以闡明此種永遠受苦的精神。趙州和尚所住的趙州境內（他的稱號即由此而來），有一座著名的石橋。某日，一僧前來問道：「久嚮趙州石橋，到來只見略彴（老朽的木橋）。」趙州答道：「你只見略彴，要且不見趙州石橋。」僧問：「如何是趙州石橋？」趙州答云：「度驢度馬！」

上面所引的這個故事，看來好像是對橋樑所作的一種無關宏旨的閒扯，但從看待此等公案的內在方式看來，其間却含有一種重大的眞理，觸及了吾人精神生活的核心。我們也許要問：這裏所呈現的，究係怎樣的一種橋樑呢？趙州所說的，只是趙州禪院境內一座力可負載各種過客的石橋麼？且讓我們每一個人收視返觀看看，我們有沒有一座不僅可以度驢度馬、度男度女、度過大小車輛，而且可以濟度整個世界及其煩惱病痛，不僅可讓這些過客如此度過，而且往往受到踐踏、甚至受到詛咒的橋樑——一座不僅耐心，而且毫無怨言地忍受着這一切善良和輕視待遇的橋樑？趙州所指，就是這種橋樑麼？不論怎樣，我們總可在上擧諸例中讀出此類的東西。

但是，禪的這種自願受苦的精神，不可從基督徒所說的，人類必須把全部的時間用於祈禱和靈修、以求消除罪惡這句話所含的意義加以理解。爲什麼？因爲，禪僧並沒有消除自己罪業的願望；這是一種過於自私的想法，而禪是不以自我爲中心的。禪僧只想拯救世人，免除罪業所帶來的不幸，對於他自己的罪業，他不妨聽其自然，因爲，他知道，所謂罪業，並不是他的自性本有的一種東西。因此之故，他有理由和可能被形容爲「哭如未哭，笑如未笑、買如未買、乃至用如

未用」的人。

基督說：「你在行善的時候，不要讓你的左手知道右手所做的事情；你的施捨可在暗中進行。」此種在暗中行善的美德，就是佛教所說的「陰德」。但當基督說到「你那在暗中注視的天父將會補償你」這句話時，我們就可看出佛教與基督教之間具有一條很深的鴻溝了。只要一念想到有人（不論他是上帝還是魔鬼）知道你的善行，禪都會對你說：「你還沒有成爲我們之一。」（「你還早哩！」）仍有此類心念相隨的行爲，仍然沒有稱得上「無功用行」，仍然是形跡未忘，猶有影在。如此，倘有鬼神追你踪跡，他就可以隨時抓住你，使你道出你所做的事情。完美的衣服（天衣）沒有縫隙可尋，裏外莫不皆然；那是一件無懈可擊的作品，誰也不能看出它的針線究竟從哪兒開始，以及到底怎樣縫製而成。因此，以禪而言，一個人一旦作了佈施之後，不但不會在心中留下任何痕跡，就是對於上帝的補償，也不會加以絲毫的繫念。禪者的理想境界是：「風兒隨着意思吹，你聽見它的聲音，却不曉得它從哪裏來，又往哪裏去。」

中國古代的一位哲人列子，在下面所引的一節文字中，以一種象喩的筆法描述了這種心境：「……橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是、非、利、害歟？亦不知彼之是、非、利、害歟？亦不知夫子之爲師，若人之爲我友，內外進矣。（註云：心旣無念，口旣無違，故能恣其所念，縱其所言；體道窮宗，爲世津梁；終日念而非我念，終日言而非我言。若以無念爲念，無言爲言，未造於極。所謂「無爲而無不爲」者，如斯則彼此之異於何而求？師資之義將何所施？故曰：「內外盡矣。」）而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也；心凝形釋，骨肉都融；不覺形之所倚，足之所履；隨風東西，猶木葉幹殼；竟不知風乘我邪？我乘風乎？」（註云：夫眼、耳、鼻、口，各有攸司。令神凝形廢，無待於外，則視、聽不資眼、耳；臭味不賴鼻、口；故六

藏、七孔、四支，百節，塊然尸居，同爲一物，則形奚所倚？足奚所履？我之乘風？風之乘我？孰能辨也？）⑲

十

如前所述，禪者之所以不太同意基督教徒乃至基督教的神秘學者，乃因爲基督教徒乃至基督教的神秘學者對於上帝太過介意了，視之爲一切生命和萬物的創造者和倚靠者。禪者對於佛和禪的態度，猶如列子之乘風，不予過分的思辨；自我與思念的對象（能念與所念）澈底合一，乃是趙州、雲門、以及其他禪宗大師的弟子們所追求的理想目標。這就是他們何以在說佛說禪的時候不喜歡聽到「佛」字和「禪」字的原因，這倒不是他們都是反佛反禪的分子，而是因爲他們已經將佛和禪完全融入他們的生命之中了。下面且聽五祖山法演禪師與他的弟子圜悟克勤所作的一節婆心問答：

⑲ 「風」也許是使我們理會「無著」或「性空」哲學意念的最佳形象之一。『新約聖經』至少亦有一個風的比喻，它說，「風兒隨着意思吹。」由此可見，中國的這些神想家用風描述的內在絕對合一意境，也是佛家的空觀之境。現在，且與下引艾卡特的話做個比較：Darum ruft die Braue auch weiter: 'Weiche von mir mein Geliebter, weiche von mir': Alles, was irgend der Darstellung fähig ist, das halte ich nicht fur Gott. Und so flieche ich vor Gott, Gottes wegeh!'——Ei, wo ist dann der Seele Bleiben?'——Auf den Fittichen der Winde!' (Büttner, Meister Eckeharts Schriften und Predigten, Erster Band, p. 189) 這裏面的 So Fieche ich vor Gott, Gottes wegen!' 令我們想到一位禪宗祖師的話：「『佛』之一字，吾不喜聞！」從禪的觀點來說，這裏面的 Gottes wegen，大可略去。

師謂圓悟曰：「你也儘好，只是有些病！」

悟再三請問：「不知某（我）有甚麼病？」

師云：「只是禪忒（太）多！」

悟云：「本爲參禪，因甚却嫌人說禪？」

師云：「只是尋常說話時多少好！」

時有僧便問：「因甚嫌人說禪？」

師云：「惡情悰！」（「使我反胃！」）

對於此點，臨濟所作的表現，不但十分激烈，而且極富革命性。設使我們不明禪宗教學方法的話，如下所錄的言辭，必然可使我們直打哆嗦而汗毛直豎。讀者也許認爲作者危言聳聽，但我們全都知道，他對世間的虛僞不但極爲認眞，而且毫不畏懼地挺身而出，硬要打破這種混亂的局面。在摧毀偶像和破滅假像方面，他的一雙手跟耶和華一般地狠毒，試讀下面所引的語句，即可知道他在剷除吾人心靈上的虛假外衣方面是多麼地認眞：

道流，你欲得如法見解，但莫受人惑！向裏向外，逢着便殺：逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫；不與物拘，透脫自在。如諸方學道流，未有不依物出來底。山僧向此間從頭打：手上出來手上打，口裏出來口裏打！眼裏出來眼裏打！未有一個獨脫出來底，皆是上他古人閑機境！山僧無一法與人，只是治病解縛。

你諸方道流，試不依物出來，我要共你商量。十年五歲，並無一人！皆是依草附葉、竹

木精靈，野狐精魅，向一切糞塊上亂咬！瞎漢！枉消他十方信施！道，「我是出家兒」，作如是見解！向你道：無佛無法，無修無證！只與麼傍家走，擬求什麼物？瞎漢！頭上安頭！是你欠少什麼？道流，是你目前用底，與佛祖不別，只麼不信，便向外求！莫錯！向外無法，內亦不可得！你取山僧口裏語，不如休息無事去……

這便是臨濟要使眞理的追求者消除心中所有一切上帝意識（God-consciousness）的態度。他如此作大獅子吼，眞有雷霆萬鈞之勢！

十一

所有一切意識形跡悉皆掃除的此種心境，基督敎的神秘家們稱之爲「貧窮」（poverty），而陶勒的定義則是：「當你已經不復記得你是否尚欠別人或別人是否欠你任何東西時，就像你在踏上最後的死亡旅程時，把所有一切事物皆忘得一乾二淨一般，那時，你便是絕對貧窮的時候。」

禪師們在表現他們的貧窮之感方面，不但比較富於詩意，而且亦較樂觀積極；他們大都不會直接述及世俗的事務。宋朝的無門慧開禪師吟云：

春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；
若無閒事掛心頭，便是人間好時節！

又如守庵禪師吟云：

南臺靜坐一爐香，鎮日凝然萬慮忘：
不是住心除妄想，只緣無事好商量！

這並非表示他在那兒閒坐，什麼事也不做；也不是說他在晨光中欣賞櫻花或在晚間欣賞銀色的孤月，別無他事可作；他也許正在工作，教學，看經，打掃，或者耕作，就像所有的禪師們都曾做過的一樣，但他的心中却充溢着超然的喜悅和寧靜。他，就像基督徒可能會說的一樣，活在神的裏面。心中的種種渴欲既已消除，也就沒有懶散的念頭阻滯生命的流動了，因此，他是空無所有或一貧如洗了。他既一貧如洗，也就毫無牽掛了；既然毫無牽掛，也就可以欣賞「春花」和「秋月」了。心中如果塞滿世俗的財富，就沒有容納此種妙樂的餘地了。禪師們慣以積極的態度訴述內心的滿足和精神的富裕。他們不說他們兩手空空，而說一切本來圓滿，自然無缺。但楊岐方會禪師却說他所住的地方是個被棄的破屋。一天，他上（課）堂昇座，誦了他的一首詩，云：

楊岐乍住屋壁疏，滿床皆布雪眞珠。
縮却項，暗嗟吁——

頓了一會，接着續完最後一句云：

翻憶古人樹下居！

香嚴智閑禪師，在譬喻他的貧窮方面，說得比較直接：

去年貧，未是貧；
今年貧，始是貧；
去年貧，猶有卓錐之地；
今年貧，錐也無！

後來，有一位叫做枯木元（雁山元）的禪師，針對香嚴的這支貧窮歌，吟了如下的一首：

無地無錐未是貧，知無尙有守無身。
儂家近日貧來甚：不見當初貧底人！

雲門雖不貧窮，却很瘦弱；因爲，有僧問他：「如何是和尙家風？」他卽答云：「皮枯骨瘦。」富裕與性靈從來無緣——至少是在東方。實際說來，這些並不是不可調和的觀念；但在我們這種經濟情況之下，聚集財富總是造成與聖賢理想不相爲謀的人物。其所以如此的原因，也許是我們過於反對唯物主義了。因此之故，一物不蓄，身無長物，甚至連智慧與功德也不顧惜，這才成了佛徒生活的理想境致——雖然，這並不表示輕視此等東西。輕視的裏面含有大量不純的東西，尙未得到澈底的淨化；因爲，眞正的菩薩甚至連清淨和功德也要超越的，實在說來，他們超

越凡夫之人的此等虛弱之處實在太多了！佛教徒一旦滌除了所有這一切東西之後，可就眞的變得一貧如洗，瘦得通體透明了。

習禪的目的在於達到佛教術語所說的「心不可得」（cittam nopalabhyate），亦卽心無所着的境地，所有一切的知識學問，皆是一種所得和累積，而禪則主張滌除吾人所有、所著的一切。要點在於使人貧窮和謙下——澈底淘汰內在的不淨。與此相反的是學問，可以使人變得富而驕慢。因爲，學卽有得，越學越富，結果是：「知多憂多，識增愁增」。總而言之，畢竟說來，這是一種「捕風捉影」的事情。禪完全同意這一點。老子有言：「爲學日益，爲道日損。」⑳此種損失的極致便是「心無所得」，亦卽此處所說的「貧窮」。「貧」的另一個同義字是「空」（sūnyatā）。心靈一旦蕩盡了無始以來所累積的汚穢之後，它便寸絲不掛、毫無遮攔地呈現了。如此，它便恢復了本有的權威：空無所繫，自在無拘，眞實不僞。這裏自然有一種快樂，但此種快樂並不是可被相對的悲哀推翻的快樂，而是「神賜」或「天賦」的一種絕對快樂——可以使人「苦中得樂」，減之不損，加之不增，永恆不變的快樂。由此可知，所謂「心無所得」，以禪而言，乃是一種積極的觀念，並不只是純然的消極否定而已。佛家的思想方式有時與西方不同，因此，基督徒的讀者看到「空」的觀念以及太無條件的唯心主張，往往嚇上一跳。但是，奇怪的是，所有一切的神秘學家，不論是否屬於佛教，莫不皆以「貧」的理念作爲培養性靈的目標。

⑳ 這句話的全文是：「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲。無爲而無所不爲。」（『老子』第四十八章）。

在基督教中，我們對於上帝似乎都太明白了——儘管我們口口聲聲地表示：我們活在祂的裏面，在祂裏面活動並享有我們的生命。禪則甚至要將這上帝意識的這個最後形跡也一併抹掉——唯恐不能。這就是禪者何以要勸我們不要逗留在有佛的地方，趕快離們無佛的地方（「有佛處勿停步，無佛處急走過」）的原因。僧侶們在禪堂中所受的一切訓練，不論是在理論上還是在實際上，莫不皆以「無功用行」（meritless deed）這個觀念，爲其建立的基礎。此一觀念，用詩的方式表現，約如下述：

竹影掃堦塵不動，
月穿潭底水無痕。

這種看法，如果採用比較印度化的『楞伽經』（the Lankāvatāra-sūtra）的專門用語加以表現的話，則如下引：

習氣不離心，亦非合於心；雖有習氣覆，心無差別跡。
習氣如污衣，意識之所造，令心無光耀，心本如法服。
藏識如虛空，非有亦非無；有無不涉故，我作如是說。
心因意識轉，而得去污垢；悟了知一切，我作如是說。[21]

寺院生活並非整日工作和打坐參禪，除此之外，亦有一些屬於知解的活動，以前面所述的上

十二

㉑ 這節文字，經查『楞伽經會譯』中宋譯、魏譯、以及唐譯三種譯本，反覆多遍，未能找到相當的中文譯語，但該節引文之下，有一附註，所附文字，似為該節經文的梵文原語（羅馬拼讀），因想此節經文或為中文譯本所無，或依原本另譯較合作者引用之意，故而粗譯如上，但恐有違原意，特將英、梵兩種文字抄附於下，以供高明參正——譯者。

Habit-energy is not separated from mind, nor is it together with mind; though enveloped in habit-energy, mind has no marks of difference.
Habit-energy, which is like a soiled garment produced by manovijñāna, keeps mind from shining forth, thought mind itself is a robe of the utmost purity.
I state that the ālaya is like empty space, which is neither existent nor non-existent; for the ālaya has nothing to do with being or no-being.
Through the transformation of manovijñāna, mind is cleansed of foulness; it is enlightened as it now thoroughly understands all things; this I preach.

Na vāsanair bhidyate cit na cittam vāsanaih saha,
Abhinnalakshanam cittam vāsanaih pariveshtitam.
Malavad vāsanā yasya manovijñāna-sambhāvā,
Pata-suklopamam cittam vāsanairna virājate.
Yathā na bhāvo nābhāvo gaganam kathyate mayā,
Ālayam hi tathā kāya bhāvābhāva-vivarjitam.
Manovijñāna vyāvrittam cittam kālushya varjitam,
Sarvadharmāvabodhena cittam buddham vadāmyaham.

The Lankāvatāra, p. 296

堂或上課方式進行之。不過古時並沒有定規的「接心」，所有一切的上堂或說法，都在節慶日、紀念日、或在吉祥時節，例如迎接佳賓、歡送師長、或完成定期工程之際舉行。總之，利用每一個可能的機會上堂說法，以便開示眞理的追求者。所有這些講道，說法，勸勉，以及極富禪宗特色的示衆或提唱，悉皆載於它的典籍之中；其中大部材料，都是這些東西。禪宗雖然標榜不立文字，但它的裏面却也充滿了語言文字，幾乎可以說是過滿了。在舉示此等上堂說法之例以前，且讓我暫時岔開本題，略述一下作爲禪道運載工具的中國語言。

在我看來，中國語文是最宜於表現禪道的文字；就其文字的一面來說，也許是傳遞禪意的最佳媒介了。由於它是一種單音節文字，故而極其簡明而又富於活力，故而一個字可以傳達多重的意義。雖然，意義的含混，也許是由於這些優點而有難以避免的缺點，但禪却善於利用此點，因此，語意的含混一旦到了禪師的手中，就成了威力無比的武器。禪師不但不願含糊其詞，更是不願被人誤解，但一個選擇適當的單音，一旦從他口中說出之後，就成了一個極富含意的字眼而傳達了整個的禪學體系。一般認爲，雲門是這方面最拿手的一位禪師。爲了舉示他的語句多麼簡潔有力，且引下面各節爲例：

僧問：「如何是雲門劍？」門云：「祖！」

問：「如何是雲門一路？」答：「親！」

問：「佛有三身，哪一身說法？」答：「要！」

問：「承古有言：『了卽業障本來空，未了應須償宿債。』未審二祖是了不了？」答：「確！」

問：「如何是正法眼？」答：「普！」

問：「殺父母，向佛前懺悔；殺佛殺祖，向甚麼處懺悔？」答：「露！」

問：「如何是道？」答：「得！」

問：「父母不聽不得出家。如何得出家？」答：「淺！」進云：「學人不會。」答云：「深！」

問：「如何是無影句？」答：「擧！」

問：「如何是問裏有眼？」❷答：「瞎！」

只用一個簡單的單音，種種煩難的問題卽可迎刄而解。一般而言，禪師說話大都不喜歡轉彎抹角；世上假如有說話眞正直接明白的人的話，那麼，禪師要算是最直接、最明白的人了；他們出語的特色是：斬釘截鐵，絕不拖泥帶水。表現此等特色——簡潔有力，是中國語言的特長，因爲，一個音節，不僅就是一個字，有時就是一個完整的句子；少數幾個名詞放在一起，無須動詞或連接詞，往往就可以表明一個複雜的意念。不用說，中國文學作品中隨處可見到鮮明的警句和韻味無窮的格言。單字頗爲彆扭，而且互不相連，但一經結合之後，它們就像許多岩石嵌在一起一樣，却沒有嵌接的縫隙可尋。雖然，它們看來不似有機組織；每一個環節皆是一個獨立的存在，但當每一個音節均皆發出之後，無懈可擊的整個效果卽行產生。中文眞是一種絕妙的神秘語言。

❷ 這並不是一個普通的求悟問題，而是一個表示問者已有某種見解或已得某種要點的問話。所有此上所引各種問話，都不可取其表面或字面的意義。一般而言，它們都是一些暗喩。例如，當一個人請問一個「無影句」的問題時，他的本意並非在於任何此類文句的字面意思，而是意指每一個理性造物一聽卽知的一種絕對前題，因爲它的眞實是超於任何疑影的。又，語錄所說「殺祖殺佛」，與此類可怖的罪行並無任何關係，此點我們已在別處引用的臨濟上堂法語中見過了，總而言之，所謂的「殺」，就是超越一種現象世界的相對性之意。「因此，說到最後，這個問題相當於下面所引的問話：「萬法歸一，一歸何處？」

禪的生命既然在於它的簡潔性和直接性，它的文獻裏面也就充滿了俗語和方言的表現。如衆所週知，中國人是一種酷愛古典形式的民族，學者和哲人只知運用高度典雅的文體表達自己的見地，因此之故，古代中國文學所傳給我們的，就是這種古典文體，可說沒有什麼通俗的方言作品傳至後代——除了在唐宋時代的禪宗語錄中所可尋到者之外。說來眞是一種命運的反諷：那樣喜歡直接訴諸直觀認識而不屑運用語言作爲眞理傳達工具的人，竟然成了古代方言俗語的傳持者，而這正是被古代作家視爲俚俗和不堪採用而加以拋棄的東西。不過，理由却也簡單。佛陀當初說法，所用的是大衆通行的口語，基督傳教亦然。希臘文、梵文（乃至巴利人）的經典，都是因爲人們信心開始消退而煩瑣哲學得以擡頭之後所做的精心努力。如此，活生生的宗教既然變成了一種知識的體系，也就不得不被翻譯而成一種高度典雅，但頗做作，故而多少有些扭曲的形式。這是禪自始就極端反對的作法，因此之故，禪所採取的語言，自然就是最投合大衆味口的語言——亦即最能使得一般大衆打開心扉迎接一種新的生命之光的語言。

大凡是禪師，只要可能，都盡量避免使用佛教哲學所用的專門語彙；他們不僅在談論這類話題時猶如面對普通人一樣，而且採用普通人日常所用的言辭，因爲，這種言辭不但爲一般大衆所可領會，同時亦最宜於表現禪的要義。禪的文學就這樣成了古人智慧的獨特寶庫。這種情形，在日本也是一樣；白隱在推行禪的現代化時，不但採用了大量的俚語方言，甚至連流行歌曲也被用上了。禪的這種採用新語的傾向，可以說是無法避免的事情，因爲禪是富於生命和創意的東西，自然不願採用文人學者和文章家所用的那種陳腐不堪、了無生氣的語言。因了這個原故，即連研究中國文學的飽學之士，也看不懂禪家的著述，至於其中的精神意義，更是不用說了。因此，禪宗文學可說已在中國文學中別樹一幟，完全獨立於整個的古典文學主體之外。

正如我曾在別處說過的一樣，禪因在中國文化史中形成了一種如此獨特的影響而成中國心靈的眞正產物。禪，只要有一天不脫離印度的影響，就有一天不能從佛教哲學的思維推理之中解脫出來；這也就是說，禪如果不離它的專門術語，就不成其爲禪了。有些學者認爲，所謂的原始佛教裏面，並沒有禪可言；究竟說來，佛陀並不是禪的創立者。但我們必須曉得的是，諸如此類的評述，忽視了如下的一個事實，就是：大凡宗教，一經移植之後，就會入境問俗，適應當地人民的精神需要，否則的話，就會因爲缺乏賦予生命的靈魂而逐漸枯萎。禪到中國，一開始就宣佈它所傳的是佛的精神，而不是文字；這也就是說，不依倚傳統佛教哲學及其專門術語和思維方式的禪，從它本身的裏面織出了它自己的衣裝，正如蠶之自行編織屬於牠自己的繭一樣。由此可知，禪的外衣是完全自製的，不但完全適合它自己的身材，而且，既無補綴的痕跡可見，更無絲毫縫隙可尋——實在說來，禪就是傳說中所說的眞正天衣了。

十三

在結束本文之前，且讓我從傳燈錄中列舉若干禪師上堂示衆的例子：

趙州禪師示衆云：「此事如明珠在掌：胡（胡人，外國人）來，胡現；漢（漢人，中國人）來，漢現。老僧拈一枝草作丈六金身㉓用，將丈六金身作一枝草用。佛卽是煩惱，煩惱

㉓ 此指佛陀——佛教徒認爲他有一丈六尺高的金色身體。

即是佛。」有僧出問㉔：「未審佛與誰人爲煩惱？」

師曰：「與一切人爲煩惱。」

僧云：「如何免得？」

師曰：「用免作麼？」

另有一次，趙州示衆云：「迦葉傳（法）與阿難。且道：達摩傳與什麼人？」

有僧出問：「且如二祖得髓，又作麼生？」㉕

師云：「莫謗二祖！」

師又云：「達摩也有語在：在外者得皮，在裏者得骨。且道：更在裏者，得什麼？」

僧問：「如何是得髓底道理？」

師云：「但識取皮。老僧這裏髓也不立。」

僧問：「如何是髓？」

師云：「與麼，皮也未摸著！」

又問：「與麼堂堂，豈不是和尚正位？」

師云：「還知有不肯者麼？」

僧云：「與麼卽別有位也。」

㉔ 禪師上堂講罷之後，通常總有禪僧提出種種與講題有關的問題，不過，與講題沒有關係的問題往往亦常提出。

㉕ 參見本書「禪的歷史」一文。

師云：「誰是別者？」
僧云：「誰是不別者？」
師云：「一任叫喚！」

上堂問答，大都如此簡短，外人聽來，不是不知所云，就是胡言亂語。但對禪師而言，所有這些，莫不皆是對於眞理所作的最明白、最直截的闡示。當形式邏輯的思惟方式不符應用、却有人要他將他內心深處的東西表達出來之時，他除了運用在門外人聽來如此難解的象徵方式加以說明之外，別無他法可施。然而，禪師們都很認眞，你對他們的話如有些微的不滿，他們馬上就給你三十棒。

下面的例子出於雲門。

某次，雲門禪師上堂云：「諸和尙子：莫妄想！天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。」良久云：「與我拈案山來看！」

時有僧出問：「學人見山是山，見水是水時如何？」
師云：「三門爲什麼從這裏過？」
僧云：「與麼，則不妄想去也。」
師云：「還我話頭來！」

又一次上堂云：「天親菩薩無端變作一條榔標拄杖。」乃劃地一下云：「塵沙諸佛盡在這裏說葛藤去。」便下座。

一天，雲門像往常一樣上堂說法時，有僧出禮拜云：「請師答話！」師召大衆；大衆擧頭；師便下座。

某日上堂，良久，有僧出禮拜。

師云：「太遲生！」

僧應：「諾！」

師云：「這漆桶！」

他們說的話，有時對他的教主頗爲不敬；某次，他上堂說道：「天帝釋與釋迦老子在中庭裏相爭佛法，甚鬧！」說罷便下座。

又有一次，他說：「從上來且是個什麼事？如今抑不得已，且向汝諸人道。盡大地有什麼物與汝爲對爲緣？若有針鋒與汝爲隔爲礙，與我拈將來！喚什麼作佛作祖？喚什麼作山河、大地、日月星辰？將什麼爲四大五蘊？我與麼道，喚作三家村裏老婆說話。忽然遇着本色行脚漢，聞與麼道，把脚拽向階下，有什麼罪過？雖然如此，據個什麼道理便與麼？莫趁口快向這裏亂道，須是個漢始得！忽然被老漢脚跟下尋著，勿去處，打脚折，有什麼罪過？旣與麼，如今還有問宗乘中話麼？待老漢答一轉了，東行西行。」有僧擬問次，師以拄杖劈口打，便下座。

某日上堂，因聞鐘鳴，乃云：「世界與麼廣濶，爲什麼向鐘聲裏披七條？」（「七條」，僧衣的一種。）

又上堂云：「不可雪上加霜去也！珍重！」便下座。

一日示衆云：「看！看！佛殿入僧堂裏去也！」隔了一會兒自代云：「羅浮打鼓韶州

舞。」

一日上堂，大衆集，師良久云：「久雨不晴！」接着代云：「一槌兩當，蓋覆將來。」

一日示衆云：「看！看！殺了也！」便作倒勢，云：「會麼？若不會，且向拄杖上頭會取！」代云：「龍頭蛇尾，蛇尾龍頭！」又代：作倒勢。

十一世紀時的宋代大師楊岐方會，某次，剛一登上講座，便「哈哈」大笑云：「阿呵呵，是什麼？僧堂裏喫茶去！」便下座。

某次上堂，衆纔集，師以拄杖擲下來，隨後跳下講座；衆擬散，師乃召：「大衆！」衆回首，師乃云：「爲老漢收取拄杖！」說罷便歸方丈。

著名的藥山禪師（七五一～八三四），久不昇座說法，一日院主白云：「大衆久思和尚示誨。」

師曰：「打鐘著！」

大衆聞鐘集合纔定，師便下座歸方丈。

院主隨後問云：「和尚許爲大衆說法，爲什麼一言不措？」

師曰：「經有經師，律有律師，爭怪得老僧？」（「講經有講經的法師，說戒有說戒的律師，我是禪師，而禪是不能講的，講也沒有用。這怎能怪我呢？」）

五祖山的法演禪師，某日上堂，顧示禪床左右，遂拈拄杖在手中云：「只長一尺！」說

罷便下座。

上面所錄雲門、趙州、以及其他禪師上堂示衆的情形，已使讀者足以明白禪院之中用以引導學僧的知識或超知識的講授究係怎樣的一種東西了。這些法語大都很短。禪師們不想在說禪方面浪費太多的時間，不僅是因禪非人類的推理知識所可企及，同時也是因爲此類的解說，對於學者的精神啓導不會產生任何實際而又持久的法益。因此，祖師們的上堂法語自然也就非常簡潔了；不僅如此，有時候，他們甚至連語言的探討或陳述都不願進行，只是擧起拄杖，搖動拂子，或發一喝，或頌一偈——只此而已。不過，有些祖師似乎却也有他們喜用的擧示辦法，例如，臨濟以「喝」著稱，德山以「棒」聞名，而俱胝則豎一指，秘魔則以叉叉之，關山則以鼓擊之，如此等等，不勝枚擧。㉖看到這許多如此奇特，十分巧妙，極富創意的教學方法出現於世，眞是妙不可言，而所有這些，却是爲了使得學者體會同一眞理而設，以使這個眞理顯現於世間的無限面目，能爲種種不同的人，各各按其自身的根性和因緣而得了悟之。

總而言之一句話，禪是一種特別重視親身體驗的東西；世上假如有任何事物可以稱之爲極端的經驗主義的話，那就是禪了。不論閱讀多少東西，不論教授多少課程，乃至不論做多少觀想或冥想，都不能使一個人變成禪師。對於生命的本身，我們必須在它流動的時候加以體會；使它靜止下來加以檢視和分析，無異是將它殺了而擁抱它那冷了的屍體。因此之故，凡是禪堂裏面的每一樣東西，以及其中修行課目的每一個細節，莫不皆以呈現此意爲其最高的着眼點。在整個遠東

㉖ 欲知其詳，不妨參見本書「禪的實際教學方法」一文。

佛教史中，禪宗之所以能在其他各種大乘宗派中佔有如此獨特的地位，毫無疑問的，就在它有名叫「禪堂」（the Meditation Hall or Zendō）的這種設置。

附錄三則

一

大慧宗杲禪師在寫給他的一位在家弟子陳明仲的信中如此說道：

佛說一切法，爲度一切心：我無一切心，何用一切法？法本無法，心亦無心；心、法兩空，是眞實相。

而今學道之士多怕落空。作如是解者，錯認方便，執病爲藥，深可憐愍！故龐居士有言：「汝勿嫌落空；落空亦不惡。」又云：「但願空諸所有，切勿實諸所無！」若覷得這一句子，破無邊惡業，無明當下瓦解冰消，如來所說一大藏敎，亦注解這一句子不出。

當人若決定信，知得有如是大解脫法，只在知得處撥轉上頭關捩子，則龐公一句與佛說一大藏敎無異無別，無前無後，無古無今，無少餘剩；亦不見有一切法，亦不見有一切心；十方世界空蕩蕩地，亦莫作空蕩蕩地見——若作是見，則便有說空者，便有聞說空者；便有一切法可聽，便有一切心可證：既可聽、可證，則內有能證之心，外有所證之法！此病不除，敎中謂之「以我說法」，亦謂之「謗佛、法、僧」。又敎中云：「若取法相，卽著我、人、衆生，壽者。」前所云「內有能證之心，外有所證之法。」便是這個道理也。

佛弟子陳惇，知身是妄，知法是幻，於幻妄中看個趙字狗子無佛性話，忽然洗面摸着鼻孔，有書來呈見解，試手說禪，如虎生三日，氣已食牛！其間通消息處，雖似吉撩棒打地：有着處則入地數寸，不着處則全無巴鼻。然大體基本已正，而大法未明，亦初心入道之常病耳。苟能知是般事，撥向一邊，却把諸佛諸祖要妙門一時塞斷，向威音那畔（亦即未有世界之前）討個生涯處，方於法得自在矣！

釋迦老子云：「若但讚佛乘，衆生沒在苦！」信知如是事，以我所證擴而充之，然後不被法縛，不求法脫；恁麼也得，不恁麼也得，恁麼不恁麼總得。凡有言句，凡所受用，如壯士展臂，不借他力；箭既離弦，無返回勢：非是强爲，法如是故。得如此了，始可言無善無惡、無佛無衆生等事！

而今大法未明，若便說恁麼話，恐墮在永嘉所謂「豁達空，撥因果，莽莽蕩蕩招殃禍」中，不可不知也。但得本，莫愁末，久久淹浸得熟，不愁不成一片。勉之！勉之！❶

二

日本曹洞宗的時宗開山祖師一遍上人（一二三九～一二八九），已在本書提及數次了。他雖曾在禪門參禪，但他的傳教活動却在宣揚念佛法門，一生以此奔走全國各地。這種不斷浪遊的習慣，後來竟成了他的所有法嗣遵行的規範。如此，他們所遵行的，不僅是他們的這位祖師，同時也是釋迦牟尼佛本人的足跡了。一遍即將去世時，曾令他的門人將他所著的書和文章完全燒掉，

❶ 以上錄自「大慧語錄」卷第二十三。

因爲，他認爲他死後可以留傳下去的，只有一句「南無阿彌陀佛」，其他皆不值得。下面所引，是被留存下來的少數幾封書信之一。❷

承詢念佛應如何用心。念佛行人所需者只是念「南無阿彌陀佛」，除此之外，別無其他指示。若念「南無阿彌陀佛」，即得心安。

先達所傳的一切言教，只是消除吾人妄想的指標，只是一期方便法藥，並非眞正念佛行人所需。不論在何情況之下，只要念佛，足矣。

有人問空也上人，「如何念佛？」上人答云：「放下着！」❸此外更無他說。此語見於西行詩集中，在我看來，眞是金玉良言。念佛行人所需的一切，只是一個「放下着！」那就教他放下學問，智慧，以及無明吧；要他放下一切善惡、貧富、貴賤、天堂、地獄、以及各宗各派所傳所教的種種省悟觀念吧。放棄所有這一切的顚倒亂想和慾求，一心一意念個「南無阿彌陀佛！」此與彌陀本願完全相合，那就反覆一心念佛吧。時節一旦來到，自知如此稱念「南無阿彌陀佛」時無佛無我，無理可申。不論身在何處，善與不善，悉皆不離淨土；當此之時，無物可求，無事可避。

每一個有生之物，乃至山河大地、草木叢林、風吹波湧，悉皆同聲念佛，不但是人領受

❷ 見於「一遍上人語錄」，輯於一七六三。

❸ 一遍有偈如左：

放身之心一旦放，此世不再分我心。
如此凡我所住處，皆披僧人黑袈裟。

彌陀本願而已。

如果覺得我的話難以明白，不必煩惱，不要管它，只與其他一切一時放下，不用焦慮，不用計慮，只要信賴彌陀本願，一心念佛就好。念時不論心情如何，滿與不滿，稱念「南無阿彌陀佛」，皆與彌陀智慧發出的本願不相違背，皆與彌陀本願之量相應。除此之外，別無掛心之物。唯願念佛，重獲本有純樸和天眞。「南無阿彌陀佛！」

三

歸宗志芝禪師，是廬山一座茅菴的菴主，他在參禪初悟時，作了如下的一首偈子：

未到應須到，到了令人笑。
眉毛本無用，無渠底波俏！

此外，他還作了另一首偈子，表示他對「空」的領略；但我們不可將他這首偈子只是解釋爲他對他與雲共住的那座孤絕的茅菴所作的描述而已：

千峰頂上一間屋，老僧半間雲半間：
昨夜雲隨風雨去，到頭不似老僧閑！❶

❶ 詳見『續傳』卷第十六。

鈴木大拙年譜

一八七〇年　一歲　十月十八日，出生於石川縣金澤市。原名鈴木貞太郎。

一八七五年　五歲　入本多町小學。

一八七六年　六歲　十一月十六日，父鈴木良準歿（五四歲）。

一八七七年　七歲　六月二日，兄利太郎歿（十一歲）。

一八八二年　一二歲　本多町小學肄業，轉入數田順私塾。同年四月，入石川縣專科學校附屬初等中學科。

一八八五年　一五歲　一月跟藤岡作太郎、福島淳吉等創辦『明治餘滴』雜誌。

一八八七年　一七歲　二月，石川縣專科學校附屬初等中學科畢業。同年九月，石川縣專科學校改稱爲第四高等中學校，編入同校預科三年。

一八八八年　一八歲　九月，入第四高等中學校本科一年（中途輟學）。

一八八九年　一九歲　在石川縣珠洲郡飯田町飯田小學高等科任英文敎師。

一八九〇年　二〇歲　四月八日，母親鈴木增歿（六十一歲）。取得小學英文敎師文憑。同年五

月，任職於石川縣石川郡高等科美川小學。

一八九一年　二一歲　入東京帝國大學。利用餘暇在鎌倉圓覺寺修行。

一八九三年　二三歲　爲出席芝加哥總教大會的釋宗演老禪師英譯演講稿。

一八九五年　二五歲　日譯保羅•克拉斯的『佛陀的福音』（Paul Carus: Gospel of Buddha）。

一八九六年　二六歲　寫第一本著作『新宗教論』。

一八九七年　二七歲　赴美，住在伊利諾州拉薩爾市，翻譯中國古代文獻，擔任奥本考特出版公司編輯。

一九〇〇年　三〇歲　英譯馬鳴的『大乘起信論』

一九〇五年　三五歲　隨同鎌倉圓覺寺釋宗演老禪師作美國巡廻之行，擔任翻譯。後來編輯當時老禪師的演講，出版『一個佛教老禪師的講錄』（The Sermons of a Buddhist Abbot）。

一九〇六年　三六歲　跟保羅•克拉斯共同英譯『太上感應篇』和『陰騭文』。同年日譯保羅•克拉斯的『阿彌陀佛』（Amitabha）。

一九〇七年　三七歲　在「一元論者」雜誌寫一系列有關中國古代歷史的論文。在緬因州開始有

關佛敎的講義。同年編輯這些講義，在倫敦出版第一本英文著作『大乘佛敎概論』(Outlines of Mahayana Buddhism)。

一九〇八年　三八歲　受倫敦的瑞典寶協會之邀赴歐。日譯瑞典寶的著作。他以兩個月的時間譯完『天堂與地獄』(Heaven and Hell)。

一九〇九年　三九歲　在外國十四年之後，首次回日本。在學習院和東京帝大擔任英文講師。

一九一〇年　四〇歲　任學習院敎授、「禪道」雜誌編輯。出版『天堂與地獄』，瑞典寶的佛學第一次被介紹到日本。英譯『眞宗敎義』。

一九一一年　四一歲　寫有關淨土宗敎理的論文『自力與他力』。跟比阿德麗絲結婚。

一九一二年　四二歲　第二次應瑞典寶協會之邀旅行英國，日譯『神愛和神智』(The Divine Love and the Divine Wisdom)、『新耶路撒冷』(The New Jerusalem)、『神意論』(The Divine Providence)。二個月後回到日本。

一九一三年　四三歲　出版『瑞典寶』、『禪學大要』。辭掉東京帝大的講師職位。

一九一四年　四四歲　爲史考特(Robertson Scott)所編輯的「新東方」雜誌，寫一系列有關禪的書。出版『禪的第一義』。

一九一五年　四五歲　出版『上進的鐵鎚』。

一九一六年　四六歲　就任學習院的舍監。率領學習院學生的中國旅行團。出版『禪的研究』、『衆禪的觀點』、『關於宗教經驗』。

一九二一年　五一歲　編輯「東方佛教徒」(The Easten Buddhist)季刊，鈴木夫人助編，繼續到一九三九年。辭學習院職，就任京都大谷大學教授。

一九二五年　五五歲　出版『百醜千拙』。

一九二七年　五七歲　出版『禪學隨筆』和『有關禪的小論文集第一集』(Essays in Zen Buddhism Vol.I)。

一九二九年　五九歲　爲愛護動物在鎌倉創設慈悲園。

一九三〇年　六〇歲　出版『什麼是禪』以及『楞伽經的研究』(Studies in the Lankavatara Sutra)。

一九三二年　六二歲　出版英譯『楞伽經』(The Lankavatara Sutra)、『神會錄』、『禪的精粹』、『六祖壇經』(興正寺版)。

一九三三年　六三歲　以『楞伽經的研究』得到大谷大學的文學士學位。出版『有關禪的小論文集第二集』、『楞伽經引用句索引』(Index Verborum to the Lank:

vatara Sutra）。

一九三四年　六四歲　旅行韓國、東北、中國等地。出版『有關禪的小論文集第三集』、『禪僧的修行』（The Training of the Zen Buddhist Monk）、『楞伽經引用句索引增訂版』（Index Verborum to the Lankavatara Sutra），『禪佛教概說』（An Introduction to Zen Buddhism）、『支那佛教印象記』。

一九三五年　六五歲　協同泉芳璟校訂梵本『華嚴經入法界品』（The Gandavyuha Sutra）。出版『悟道禪』、『禪堂的修行和生活』、『少室逸書』（傳說菩提達摩撰述的文集）、『禪與日本人的性格』、『禪佛教手册』（Manual of Zen Buddhism）。

一九三六年　六六歲　出席楊格赫斯本（Francis Younghusband）在倫敦召開的世界宗教會議（the World Congress of Faiths）。由日本外務省贊助，以交換教授的身份，在各大學講授禪和日本文化等問題。回日本的途中，在美國中部和東部各大學演講同一題目。出版『佛教哲學對日本人生活和思想的影響』（Buddhist Philosophy and its Effects on the Life and

Thought of the Japanese People）和『少室逸書及解說』。

一九三七年　六七歲　出版『禪與念佛心理學的基礎』、『宗教淺說』。

一九三八年　六八歲　出版『日本佛教』（Japanese Buddhism）、『禪與日本文化』的日譯（Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture）、『禪的各種問題』。

一九三九年　六九歲　鈴木夫人去世。出版『無心』。

一九四〇年　七〇歲　出版『禪堂的教育』、『盤珪的不生禪』、『禪學入門』、『六祖壇經』（大乘寺版）。

一九四一年　七一歲　出版『禪問答和領悟』、『佛教的核心』、『盤珪禪師語錄』、『一個眞實的世界』。

一九四二年　七二歲　出版『盤珪禪的研究』、『東方的一』、『碧巖錄』（Hekigan Roku）『淨土系的思想論』。

一九四三年　七三歲　出版『文化與佛教』、『一個禪者的思索』、『宗教的經驗事實』、『禪思想史研究』、『禪的思想』、『盤珪禪師說法』、『拔隊禪師法語』。

一九四四年　七四歲　出版『日本的靈性』、『大燈百二十則』、『月菴和尚法語』。

一九四五年　七五歲　出版『絕觀論』。

一九四六年　七六歲　在鎌倉創設松岡文庫，收藏有關禪的古今文獻，以及鈴木個人的藏書。與白萊斯（R. H. Blyth）編輯英文定期刊物「文化上的東方」（Cultural East）。出版『今北洪川』、『關於宗教』、『關於宗教的信件』、『日本靈性的自覺』、『建設靈性的日本』。

一九四七年　七七歲　出版『宗教與生活』、『自主的思考』、『佛教簡論』、『佛教的本質』（The Essence of Buddhism）、『神秘主義與禪』。

一九四八年　七八歲　出版『驢鞍橋』、『妙好上人』（Myokonin）、『給青年』、『東方和西方』、『宗教和近代人』、『禪一拶』、『日本的靈性化』、『禪堂生活』、『宗教與文化』。

一九四九年　七九歲　日本學士院選爲會員，天皇授予文化勳章，文化年金捐給松岡文庫作爲維持費。出席檀香山第二次東西哲學者會議。在夏威夷大學講解禪，由文松眞一編輯出版慶祝七十大壽的紀念論文集。出版『禪的無心之說』（The Zen Doctrine of No-Mind）、『眞宗雜錄』（A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism）、『以禪爲生』（Living by

Zen）、『佛教和基督教』、『臨濟的基本思想』（The Fundamental Thought of Rinzai）。

一九五〇年　八〇歲　在加州的克里蒙特大學（Claremont College）講解日本文化和佛教。並由洛克菲勒財團贊助，到耶魯、哈佛、普林斯頓、哥倫比亞、芝加哥等各大學演講佛教哲學。

一九五一年　八一歲　在哥倫比亞大學講授華嚴哲學。同年秋天，回到克里蒙特大學講學。出版『禪思想史研究』第二卷。

一九五二年　八二歲　以客座教授的資格，在哥倫比亞大學講授佛教哲學。出版『宗教入門』、『有關宗教的基本疑問』、『宗教論集』。

一九五三年　八三歲　夏天，參加瑞士的阿司柯諾（Ascona）佛拉諾斯會議（The Franos Conference）。旅行歐洲諸國，在倫敦、慕尼黑、羅馬、馬堡（Marburg）、司徒嘉特（Stuttgart）講學。

一九五四年　八四歲　在哥倫比亞大學哲學系講授「禪的哲學和宗教」。整個的夏天都在歐洲出席瑞士的佛拉諾斯會議。九月回到日本，停留了五個月。出版『宗教』、『復甦的東方』。

一九五五年　八五歲　受朝日新聞的獎賞。繼續在哥倫比亞大學講學。出版『禪的研究』(Studies in Zen)。

一九五六年　八六歲　夏天到墨西哥旅行，在墨西哥市立大學演講。出版『禪佛教』(Zen Buddhism)，由威廉・巴瑞特(William Barrett)編成論文集。

一九五七年　八七歲　六月辭掉哥倫比亞大學的職位。夏天，到墨西哥克那娃卡(Cuernavaca)和佛洛姆博士(Dr. Erich Fromm)討論有關禪和精神分析。後來在墨西哥大學講學。出席伊利諾州秘魯市的保羅・克拉斯紀念會(Paul Carus Memorial Symposium)。此後的七個月住在麻省。在麻省理工學院、衛理(Wellesley)、布蘭黛(Brandeis)、雷克里佛(Radcliffe)、亞麻赫(Amherst)等各大學演講。出版『基督教和佛教的神秘主義』(Mysticism : Christian and Buddhist)。

一九五八年　八八歲　以遠東代表的身份，參加在布魯塞爾的比利時世界博覽會，以靈性(Spirituality)爲題演講。十一月回日本。出版『禪與日本文化』(Zen and Japanese Culture)、『宗教和現代生活』。

一九五九年　八九歲　出席檀香山參加第三屆東西哲學家會議。夏威夷大學贈送他法學博士名譽

學位。出版了『禪和日本文化』(Zen and Japanese Culture)。

一九六〇年　九〇歲　以國賓的身份訪問印度。慶祝九十歲的生日，出版『佛教與文化』紀念論文集。這年在佛洛姆和瑪爾特諾(Richard De Martino)協助下，出版了『禪與精神分析』(Zen Buddhism and Psychoanalysis)。

一九六一年　九一歲　從印度回日本。住進輕井澤出光興產宿舍。因全身檢查住院東京聖路加醫院。

一九六二年　九二歲　這一年，由巴那多・菲利浦(Bernard Phillips)編輯出版『禪的要點』(Essentials of Zen Buddhism)。並在秋月龍珉的協助下，出版了『趙州禪師語錄』。

一九六四年　九四歲　四月，接受印度亞細亞協會頒贈泰戈爾一百年紀念獎。六月，赴美(最後的赴美)，住紐約，月底經洛杉磯往夏威夷。七月出席夏威夷大學第四屆東西哲學家會議，月底回國。

一九六五年　九五歲　英文雜誌「東方佛教徒」復刊。

一九六六年　九六歲　七月十一日下午住進東京聖路加醫院，於十二日上午五時五分因腸間膜動脈血栓症逝世。

［General Information］
书名＝铃木大拙禅论集：历史发展
作者＝铃木大拙著　　徐进夫译
页数＝352
出版社＝志文出版社
出版日期＝1975年03月第1版
SS号＝11008312
DX号＝000005582532
url＝http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000005582532&d=8B1911A16894044949592 4D35AE41232&fenlei=02150408&sw=%C1%E5%C4%BE%B4%F3